BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

ANTHONY KENNY

Wittgenstein

Traducido al español
por
ALFREDO DEAÑO



Ediciones de la
Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
MADRID

La edición original de este libro fue publicada por Allen Lane The Penguin Press, Ltd., Harmondsworth, Middlesex, England, con el título *Wittgenstein*.

I. S. B. N. 84-292-4501-4
Depósito Legal: M. 12532-1974
Printed in Spain - Impreso en España
Por Gráficas Grefol - Avda. Pedro Díez, 16 - Madrid

Índice

Prefacio

Es tan copiosa la obra de Wittgenstein publicada con posterioridad a su muerte que un estudio sobre toda ella habrá forzosamente de ser selectivo, y son tantos los libros dedicados a la elucidación de dicha obra que uno más podría muy bien parecer superfluo. La selectividad la hemos ejercido concentrándonos en la filosofía wittgensteiniana del lenguaje y de la mente, ignorando casi por completo la filosofía de la matemática, a la que dedicó cerca de la mitad de su obra; esperamos haber eludido el cargo de superfluidad al haber hecho hincapié en la continuidad del pensamiento de Wittgenstein y haber trazado su evolución a través de las obras —publicadas recientemente y poco estudiadas— de su etapa intermedia. El primero y último capítulos rastrean esa continuidad general: el primero de una manera simplificada y biográfica; el último, de modo más técnico. El segundo capítulo intenta proporcionar una base filosófica y lógica suficiente para permitir al lector seguir los propios escritos de Wittgenstein. Cada uno de los restantes capítulos está centrado en un solo problema y en una sola obra: así, el capítulo tres se ocupa de los primeros cuadernos de notas, los capítulos cuatro y cinco, del *Tractatus*, el capítulo seis, de las conversaciones con Waissman, el capítulo siete, de las *Bemerkungen*, el capítulo ocho, de la *Grammatik*, etc. Al frente del libro se ofrece una lista de las abreviaturas mediante las cuales se hace referencia a esas obras.

Estoy en deuda con muchas personas, pero especialmente con el profesor P. T. Geach, la profesora G. E. M. Anscombe, el profesor Norman Malcolm, el profesor Ernst Tugendhat, el doctor Anselm Müller, el doctor Peter Hacker y los señores Brian Mcguinness y Haim Maruntz por sus comentarios a partes del texto; con los editores Macmillan por haberme permitido la reimpresión de material procedente de mi contribución al volumen *The Private Language Argument* (ed. O. R. Jones); y con los editores Routledge and Kegan Paul y Basil Blackwell por su permiso para hacer citas de las obras de Wittgenstein. Los pasajes de obras que no están traducidas al inglés los he traducido yo mismo; en lo demás he seguido, por lo común, las traducciones de Pears-McGuinness y Anscombe, dando preferencia solo ocasionalmente a mi propia versión. Doy las gracias a la señorita P. Lloyd por su trabajo mecanográfico y demás ayuda prestada en la preparación del manuscrito.

8 de agosto de 1971

Advertencia del traductor

A lo largo de este libro se ha traducido sistemáticamente el término 'Bild' *por* '*pintura*'. *Así lo habíamos hecho nosotros siempre que tuvimos ocasión de verter al castellano textos de Wittgenstein en los que aparecía este importante término. José Ferrater Mora y Javier Muguerza han considerado asimismo razonable seguir esta práctica.*

Hemos de confesar, sin embargo, que por un momento casi habíamos decidido seguir al profesor Tierno Galván en su traducción de 'Bild' *por* '*figura*'. *Hay ciertamente algunos usos de este término o sus derivados* —«arte figurativo», *por ejemplo, frente a arte abstracto— que lo recomendarían como versión castellana de aquel término alemán. Pero hay otros usos —«sentido* figurado», *por ejemplo, o «eso son* figuraciones *tuyas»— que no parecen hacer aconsejable su utilización para este menester.*

Y no es que nos sintamos enteramente satisfechos con la traducción de 'Bild' *por* '*pintura*'. *Sin duda que este término resulta, en su sentido más obvio, demasiado concreto. Pero aparte de que hay textos de Wittgenstein que parecen inclinar la balanza hacia nuestra versión (cfr., por ejemplo,* Philosophische Untersuchungen, I, *291), el término* '*pintura*' *tiene en castellano también un uso menos restringido, como cuando decimos «de lo vivo a lo pintado», o «difícil me lo pintas». Y ello para no acudir a nuestro refranero.*

Por lo demás, traducir 'Bild' *por* '*representación*' *supone, en nuestra opinión, eludir el problema y borrar todo lo que de peculiar tiene la concepción wittgensteiniana del lenguaje en el* Tractatus Logico-Philosophicus.

ABREVIATURAS EMPLEADAS EN LAS REFERENCIAS A OBRAS DE WITTGENSTEIN

NB *Notebooks 1914-1926*. Basil Blackwell, 1961 (*). Se citan por el número de la página.

PTLP *Prototractatus*. Routledge and Kegan Paul, 1971. Se cita por el número de proposición.

TLP *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge and Kegan Paul, 1922 (traducción de Ogden y Richards); 1961 (traducción de Pears y Mcguinness) (**). Se cita por el número de proposición.

RLF 'Remarks on Logical Form', en Copi y Beard, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. Routledge and Kegan Paul, 1966. Se cita por el número de página.

LLW *Letters from Ludwig Wittgenstein*, con una evocación por P. Engelman. Basil Blackwell, 1967. Se cita por el número de página.

WWK *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Notas taquigráficas tomadas por F. Waismann y editadas por Macguinness. Basil Blackwell, 1967. Se citan por el número de página.

PB *Philosophische Bemerkungen*. Basil Blackwell, 1964. Se citan por el número de página.

PG *Philosophische Grammatik*. Basil Blackwell, 1969. Se cita por el número de página.

BB *The Blue and Brown Books*. Basil Blackwell, 1958 (***). Se citan por el número de página.

ML G. E. Moore 'Wittgenstein Lectures in 1930-33'. *Mind*, 63 (1954); 64 (1955) (****).

PE 'Private Experience'. De la edición de Rush Rhees. *Phil. Rev.*, LXXVII (1968).

(*) Hay versión castellana de Jacobo Muñoz con el título de *Diario Filosófico*, en prensa en Ediciones Ariel.

(**) Hay versión catellana de E. Tierno Galván, en Madrid, Revista de Occidente, 1957. Reimpresión, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

(***) Hay versión castellana de Francisco Gracia: *Los cuadernos azul y marrón* Madrid, Tecnos, 1968.

(****) Hay versión castellana de Carlos Solís en G. E. Moore: *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid, Taurus Ediciones, 1972.

PI *Philosophical Investigations (Philosophische Untersuchungen)*. Basil Blackwell, 1953 (*****). La parte I se cita por el número de parágrafo; la parte II, por el número de página.

RFM *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Basil Blackwell, 1956. Se cita por los números de sección y parágrafo.

Z *Zettel*. Basil Blackwell, 1967. Se cita por el número de parágrafo.

OC *On Certainty*. Basil Blackwell, 1969. Se cita por el número de parágrafo (******).

Utilizamos la abreviatura 'GB' para designar la obra *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Ed. por Peter Geach y Max Black. Basil Blackwell, 1960.

Los títulos de las demás obras se dan mediante referencias completas.

(*****) Traducción castellana de A. Rossi, en prensa en Méjico, Universidad Nacional Autónoma.

(******) Hay edición bilingüe —alemán/castellano—, con traducción de María Victoria Suárez. *Sobre la certidumbre*. Caracas. Editorial Tiempo Nuevo, 1972.

CAPITULO 1

Bosquejo biográfico de la filosofía de Wittgenstein

'El filósofo', escribió Wittgenstein, 'no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas. Es eso lo que hace de él un filósofo'. A todo lo largo de su vida Wittgenstein permaneció al margen de las escuelas filosóficas y despreció los modos vigentes de pensamiento; con su propia obra, lo quisiera o no, creó una nueva comunidad de ideas. Publicó muy poco y evitó todo tipo de publicidad; pero los problemas que él discutió con un pequeño grupo de discípulos se airean ahora por todas las universidades del mundo. 'A filósofos que nunca lo conocieron', escribió Gilbert Ryle cuando su muerte en 1951, 'se les puede oír hablar de filosofía con su mismo tono de voz; y estudiantes que apenas son capaces de deletrear su nombre fruncen ahora sus narices ante cosas que a él le olían mal' [1]. En los veinte años transcurridos desde 1951 se han publicado nueve volúmenes de escritos, y la bibliografía sobre su obra sobrepasa ampliamente los mil títulos.

Aunque desarrolló su labor docente en Inglaterra y murió siendo ciudadano británico, Wittgenstein había nacido en Viena en 1889, en el seno de una familia austríaca de ascendencia judía. La familia era rica y amante del arte: el padre ostentaba una posición prominente en la industria austríaca del hierro y el acero, y los nueve hijos disfrutaban de una gran variedad de talentos. Ejemplar típico de la familia era el hermano de Ludwig, Paul, concertista de piano que reemprendió su carrera como intérprete internacionalmente conocido después de perder un brazo en la Primera Guerra Mundial. Entre los amigos de la familia se contaba Johannes Brahms.

Hasta la edad de catorce años Wittgenstein fue educado en su propia casa. Luego, después de tres años en un centro de Linz, estudió ingeniería en Berlín. En 1908 se inscribió como *'research student'* en la Universidad de Manchester, donde diseñó un ingenio de propulsión a chorro para la aviación. Mientras estaba diseñando el propulsor su interés se deslizó de la ingeniería a la matemática y posteriormente a los fundamentos filosóficos

[1] G. RYLE: *Collected Papers*. Hutchinson, 1971, Vol. I, p. 249.

de la matemática. De joven había leído *El mundo como voluntad y como representación,* de Schopenhauer, y había quedado impresionado por la filosofía idealista expuesta en esta obra. Leyó ahora los *Principles of Mathematics,* de Russell, y a través de este libro se familiarizó con la filosofía realista de la matemática de Gottlob Frege. Bajo esta influencia abandonó gradualmente su anterior inclinación al idealismo filosófico.

En 1911 Wittgenstein visitó a Frege en Jena, y éste le aconsejó que fuera a estudiar con Russell en Cambridge. Wittgenstein siguió el consejo y pasó tres períodos de estudio en el Trinity College entre 1912 y 1913. Cuando llegó allí, Russell y Whitehead acababan de publicar los *Principia Mathematica,* un clásico de la nueva disciplina que era la lógica simbólica. Russell ha descrito muchas veces sus primeros encuentros con Wittgenstein:

> Al final de su primer período de estudio en Cambridge se me acercó y me dijo: '¿Sería usted tan amable de decirme si soy un completo idiota o no?' Yo le repliqué: 'Mi querido compañero de *college,* no lo sé. ¿Por qué me lo pregunta?' El me dijo: 'Porque si soy un completo idiota me haré ingeniero aeronáutico; pero, si no lo soy, me haré filósofo'. Le dije que me escribiera algo durante las vacaciones sobre algún tema filosófico y que entonces le diría si era un completo idiota o no. Al comienzo del siguiente período lectivo me trajo el cumplimiento de esta sugerencia. Después de leer sólo una frase, le dije: 'No. Usted no debe hacerse ingeniero aeronáutico' [1].

Durante su estancia en Cambridge, Wittgenstein hizo amistad con el filósofo G. E. Moore y con el economista J. M. Keynes. Además de sus estudios de lógica matemática realizó algunos experimentos en el laboratorio de psicología sobre el ritmo en música.

Después de cinco períodos de estudio en Cambridge se fue a Noruega, donde se construyó una cabaña y vivió en completo aislamiento hasta el estallido de la guerra en 1914. De este período quedan notas y cartas que han sido publicadas póstumamente: muestran ellas la germinación de la filosofía que había de hacerle famoso. En las observaciones preliminares a algunas 'Notes on Logic' de 1913, bosquejó una caracterización de la naturaleza de la filosofía. No es la filosofía, escribió, una disciplina deductiva; no se la puede situar codo a codo con las ciencias naturales. 'La filosofía no da descripciones de la realidad y no puede ni confirmar ni refutar las investigaciones científicas'. La filosofía nos enseña

1 B. RUSSELL: *Portraits from Memory.* Allen and Unwin, 1957, pp. 26-7. (Hay versión castellana de M. Suárez: *Retratos de memoria y otros ensayos.* Buenos Aires, M. Aguilar, editor, 1960, 1962.)

la forma lógica de las proposiciones: esta es su misión fundamental (NB 93). Es esta una concepción de la filosofía que Wittgenstein había de profundizar y modificar, pero nunca abandonar.

Cuando estalló la guerra Wittgenstein se alistó voluntario en la artillería austríaca. Sirvió en el Frente Oriental, donde fue repetidamente condecorado por su valentía, y en el Tirol meridional, donde fue hecho prisionero por el ejército italiano en noviembre de 1918. Se conservan algunas de sus tarjetas postales y cartas enviadas desde el frente, que han sido publicadas por su amigo Paul Engelman. 'Estoy trabajando con razonable intensidad (en filosofía)', escribió en 1917, 'y desearía ser un hombre mejor y tener una mente mejor. En realidad estas cosas son una y la misma'. Y más tarde: 'Nuestra vida es como un sueño. Pero en nuestras mejores horas nos despertamos estrictamente lo suficiente como para darnos cuenta de que estamos soñando. La mayor parte del tiempo, sin embargo, estamos profundamente dormidos' (LLW, 5, 7).

Durante su servicio militar Wittgenstein escribía sus pensamientos filosóficos en cuadernos de notas que portaba en su mochila. La mayoría de ellos fueron destruidos por orden suya en 1950, pero tres sobrevivieron y han sido publicados póstumamente. A base de esas notas creció el único libro filosófico que publicó en vida, el *Tractatus Logico-Philosophicus.* Lo compuso seleccionando los mejores pensamientos de entre los de sus cuadernos de notas, reordenándolos y numerándolos hasta que se sintió satisfecho con el modo como habían quedado articulados. Una de las ordenaciones anteriores a la definitiva se ha descubierto recientemente y ha sido publicada con el título de *Prototractatus.*

El *Tractatus* quedó terminado en agosto de 1918 y su autor lo llevó consigo al cautiverio. Gracias a los buenos oficios de Keynes le fue enviada una copia a Russell desde un campo de prisioneros en Monte Cassino. Los dos filósofos discutieron el manuscrito línea por línea en Holanda en 1919. Se publicó en alemán en 1921 y poco después en edición bilingüe alemana e inglesa con una introducción de Russell.

Las veinte mil palabras del *Tractatus* se pueden leer en una tarde, pero son pocos los que se preciarían de entenderlas completamente incluso tras años de estudio. El libro no está dividido en capítulos a la manera normal, sino que se compone de una serie de parágrafos numerados, que en muchos casos constan de una sola frase. Los dos más famosos son el primero ('El mundo es todo lo que es el caso') y el último ('Respecto de aquello sobre lo que no se puede hablar, lo mejor es guardar silencio'). Algunos de ellos han resultado más fáciles de poner en música o de ilustrar escultóricamente que de parafrasear. El estilo de los parágrafos es conciso y austero, desprovisto de adornos, parco en ejemplos. Comparando el texto con los *Notebooks* y el *Prototractatus* podemos ver cómo Wittgenstein refinó una y otra vez su pensamiento hasta reducirlo a sus elementos esenciales. El resultado es austeramente bello, pero singularmente difícil de aprehender.

La mayor parte del libro se ocupa de la naturaleza del lenguaje y de la relación de éste con el mundo, máxima preocupación filosófica de Wittgenstein a lo largo de toda su vida. La doctrina central del *Tractatus* es la famosa teoría pictórica del significado. Según esta teoría el lenguaje consta de proposiciones que pintan el mundo. Las proposiciones son las expresiones perceptibles de pensamientos, y los pensamientos son pinturas lógicas de los hechos (TLP 3.5, 4, 4.001).

Las proposiciones y los pensamientos son, para Wittgenstein, pinturas en un sentido literal, no metafórico. Una frase castellana como 'los elefantes nunca olvidan' o 'Juan es más alto de lo que solía ser' no parecen una pintura. Pero esto, según el *Tractatus,* es porque el lenguaje disfraza el pensamiento hasta hacer imposible reconocerlo (TLP 4.002, 4.011).

Sin embargo, incluso en el lenguaje ordinario hay ya un elemento perceptiblemente pictórico. Tomemos la frase 'mi tenedor está a la izquierda de mi cuchillo'. Esta frase dice algo completamente diferente de lo que dice esta otra frase que contiene exactamente las mismas palabras: 'mi cuchillo está a la izquierda de mi tenedor'. ¿Qué es lo que hace que la primera frase —a diferencia de la segunda— signifique que el tenedor está a la izquierda del cuchillo? Es el hecho de que *las palabras* 'mi tenedor' aparecen a la izquierda de *las palabras* 'mi cuchillo' en el contexto de la primera frase, pero no en el de la segunda. Tenemos entonces aquí una relación espacial entre palabras que simboliza una relación espacial entre cosas. Esa representación espacial de relaciones espaciales es clara y directamente pictórica (TLP 4.012).

Pocos casos, sin embargo, son tan simples como éste. Si la frase 'mi tenedor está a la izquierda de mi cuchillo' fuera una frase hablada y no una frase escrita, sería la relación temporal entre las palabras pronunciadas, en lugar de la relación espacial entre las palabras escritas, lo que representaría la relación espacial entre los objetos físicos. Pero a su vez esto es posible sólo porque la secuencia temporal de palabras pronunciadas y la ordenación espacial de palabras escritas tienen en común una cierta estructura abstracta. Así también ocurre que la orquestación de una canción, las notas interpretadas por un cantante y los surcos de una grabación de la canción tienen una estructura en común (TLP 4.011).

Según el *Tractatus,* debe haber algo que toda pintura, del tipo que sea, tiene que tener en común con aquello que pinta, si ha de ser capaz de pintarlo aunque sea incorrectamente. Este mínimo irreductible compartido recibe de Wittgenstein el nombre de 'forma lógica'. Las proposiciones en general, a diferencia de la proposición atípica escogida más arriba como ejemplo, no tienen una forma espacial común con la situación que pintan; pero toda proposición debe tener la forma lógica en común con aquello que pinta. Es en virtud de esta forma compartida por lo que a las proposiciones se les puede llamar, con verdad, pinturas (TLP 2.18-2.182).

En el lenguaje ordinario, como ya se ha dicho, la forma lógica de los pensamientos queda oculta. Hay muchas razones para que así ocurra, creía Wittgenstein, y una de ellas es que muchas de nuestras palabras significan objetos complejos. Por ejemplo, mi cuchillo consta de una hoja y un mango relacionados de una determinada manera, de modo que para que la frase 'mi tenedor está a la izquierda de mi cuchillo' sea verdadera, la hoja y el mango deben estar en una determinada relación. Esta relación no queda pictóricamente representada en la expresión 'mi cuchillo' de la manera como la relación entre cuchillo y tenedor aparece pictóricamente representada por la frase entera. Sería posible, no cabe duda, sacar a la luz esta relación reescribiendo la oración de manera que diera cuenta completa de la situación. Así: 'mi tenedor está a la izquierda de la hoja de mi cuchillo, y mi tenedor está a la izquierda del mango de mi cuchillo y la hoja de mi cuchillo está pegada al mango de mi cuchillo'. Pero es claro que el tenedor, el mango de mi cuchillo y la hoja de mi cuchillo son ellos mismos objetos complejos compuestos de partes que están en relaciones espaciales. Parece no haber fin en esta reescritura continua —en este análisis— de la proposición hasta que lleguemos a símbolos que denoten objetos enteramente simples. Así, para Wittgenstein, una proposición completamente analizada consistirá en una combinación enormemente larga de proposiciones atómicas, cada una de las cuales contendrá nombres de objetos simples, nombres que se relacionarán entre sí de manera que pintarán, verdadera o falsamente, las relaciones entre los objetos que representan. No cabe duda de que es humanamente imposible dar ese análisis completo de una proposición; pero el pensamiento expresado por la proposición tiene ya la complejidad de la expresión completamente analizada. El pensamiento se relaciona con su expresión en el lenguaje ordinario mediante reglas extremadamente complicadas. Operamos con esas reglas a cada momento sin tener conocimiento de lo que son, del mismo modo que hablamos sin conocer los mecanismos mediante los cuales producimos los sonidos concretos (TLP 3.2-3.24, 4.002).

Tal es, crudamente bosquejada, la teoría pictórica del significado. Este bosquejo será completado más tarde en el transcurso del presente libro. Mientras tanto podemos señalar que, según esta teoría, la correlación entre los elementos últimos de los pensamientos y los elementos simples o átomos que constituyen la sustancia del mundo determinan una muy importante conexión entre el lenguaje y el mundo. Cómo ha de establecerse la correlación entre elementos del pensamiento y átomos del mundo es algo que no se nos dice. Wittgenstein confesó además a Russell que no tenía idea clara de qué es lo que podían ser esos elementos de pensamiento: a lo que parece, sería misión de la psicología averiguarlo (NB 129). Una cosa, sin embargo, resulta probable: la correlación entre los nombres y lo que nombran es algo que cada uno de nosotros debe hacer por sí mismo; de modo que cada uno de nosotros domina un lenguaje que es, en un sentido, privativo de él mismo, un lenguaje propio privado.

Gran parte del *Tractatus* está dedicada a mostrar cómo, con la ayuda de diversas técnicas lógicas, se pueden analizar proposiciones de muy distintos tipos en pinturas atómicas y combinaciones de éstas. Las presuntas proposiciones con las que no cabe dicho análisis se revelan como pseudo-proposiciones que no suponen ninguna pintura del mundo. Se da el caso de que entre éstas están las proposiciones de la filosofía. Los metafísicos intentan describir la forma lógica del mundo; es ésta, sin embargo, una tarea imposible. Una pintura, pensaba Wittgenstein, debe ser independiente de aquello que pinta: tiene que tener la capacidad de ser una pintura falsa, porque de otro modo no sería una pintura en absoluto. Se sigue de ello que no puede haber pinturas de la forma lógica del mundo, porque toda proposición debe compartir ella misma esa forma lógica y no puede ser independiente de ella. No podemos, por así decirlo, distanciarnos lo suficiente de la forma lógica como para dar una pintura de ella (TLP 4.12-4.121).

Lo que intenta decir el metafísico no se puede decir. Sólo se puede mostrar. La filosofía, correctamente entendida, no es un conjunto de teorías, sino una actividad, la actividad de clarificación de las proposiciones. Las proposiciones que la filosofía clarifica no son ellas mismas proposiciones de filosofía, sino proposiciones no filosóficas acerca del mundo. Cuando estas proposiciones han sido clarificadas, la forma lógica del mundo aparece reflejada en ellas: y de este modo la filosofía exhibirá, en proposiciones no filosóficas, lo que no puede ser dicho mediante proposiciones filosóficas (TLP 4.112, 4.121).

Hay que decir sobre todo que la filosofía no nos proporciona respuesta alguna a los problemas de la vida. Las proposiciones muestran cómo las cosas son; pero el modo como las cosas son en el mundo no tiene ninguna importancia en relación con algo sublime. 'Dios no se revela a sí mismo en el mundo', escribió Wittgenstein. 'Lo místico no es el modo como las cosas son en el mundo; lo místico es *que* el mundo existe' (TLP 6.432, 6.44).

A los problemas reales de la vida, además, no se les puede dar nunca la forma de cuestiones.

> Cuando la respuesta no puede ser puesta en palabras, tampoco se puede poner en palabras la pregunta. *El acertijo* no existe. Si es posible dar forma a una cuestión, es posible también responderla. Cuando intenta suscitar dudas allí donde no cabe plantear cuestión alguna, el escepticismo *no* es que sea irrefutable; es que carece obviamente de sentido. Porque sólo puede haber duda allí donde hay planteada una cuestión, sólo puede haber una cuestión planteada allí donde existe una respuesta, y sólo puede haber una respuesta allí donde algo puede ser dicho (TLP 6.5-6.51).
>
> Tenemos la sensación de que incluso cuando se haya dado respuesta a todas las cuestiones científicas posibles, los problemas de la vida quedan por completo sin tocar. Por supuesto que en ese caso es que no hay cuestiones planteadas, y esta es justamente la respuesta. La solución al problema de la vida se ve en el desvanecimiento del problema (TLP 6.52-6.521).

La condena que Wittgenstein hace de las proposiciones filosóficas calificándolas de carentes de sentido se aplica —y de ello él mismo fue consciente— a las propias proposiciones del *Tractatus*. Al final del libro lo comparó éste con una escalera: debemos primero subir por ella y darle luego un puntapié, si es que queremos gozar de una pintura correcta del mundo. El *Tractatus,* como toda metafísica, era un intento de decir lo indecible. Según Wittgenstein, contenía nada menos que todo lo esencial para la solución de los problemas de la filosofía (TLP, Prefacio).

Una vez hubo terminado el libro, Wittgenstein —dando una perfecta prueba de consistencia— abandonó la filosofía. Al regresar de la guerra renunció a la gran fortuna que había heredado de su padre en 1912. En 1919 acudió a un centro vienés de formación del profesorado y de 1920 a 1926 trabajó como profesor en remotos pueblos austríacos. Fue desesperadamente desgraciado durante este período, y sus cartas a Engelmann revelan que en varias ocasiones estudió la posibilidad del suicidio. 'Sé', escribió, 'que matarse uno mismo es siempre una cosa sucia. Seguramente uno *no puede* desear la propia destrucción, y todo aquel que haya visualizado lo que el acto de suicidio supone sabe que el suicidio es una *embestida contra nuestras propias defensas'.* Su vida de maestro era para él un tormento y le resultaba imposible tener estima alguna hacia la gente que trabajaba con él. 'Tenía una misión', escribió, 'no la cumplí, y ahora el fracaso está arruinando mi vida. Debía haber hecho con mi vida algo positivo, haber llegado a ser una estrella en el firmamento. En lugar de eso me he quedado clavado en tierra, y poco a poco me voy marchitando'. 'Lo único bueno de mi vida en este momento', escribió en 1920, 'es que a veces les leo cuentos de hadas a los niños en la escuela' (LLW 29, 41).

Finalmente, en 1926, abandonó la enseñanza para trabajar durante algún tiempo de jardinero en un monasterio. Durante dos años colaboró en el diseño de una casa para su hermana en el Kundmanngasse de Viena. Durante este período fue presentado a Moritz Schlick, catedrático de Filosofía en la Universidad y futuro fundador del Círculo de Viena. Con él y con Rudolf Carnap, Friedrich Waismann y Herbert Feigl comenzó de nuevo a discutir de filosofía. Juntos leyeron los poemas de Rabindranath Tagore y estudiaron los *Foundations of Mathematics* del filósofo de Cambridge Frank Ramsey.

Por ese entonces había ido produciéndose en Wittgenstein una creciente insatisfacción con las doctrinas del *Tractatus,* y en 1929 regresó a Cambridge para continuar su trabajo filosófico como estudiante de doctorado. Presentó el *Tractatus* —ya conocido internacionalmente y tenido por

un clásico— como disertación de doctorado; y después de un único examen *viva voce* llevado por Russell y Moore, se le otorgó el grado. Ingresó en el Trinity College y se aplicó a trabajar en un manuscrito publicado póstumamente con el título de *Philosophische Bemerkungen*.

Durante las vacaciones volvió a Viena, donde se encontró con que el Círculo de Viena se había convertido en un movimiento filosófico autoconsciente, con un manifiesto y un programa. Su *slogan* más conocido, el grito de convocatoria del Positivismo Lógico, era el principio de verificación: 'El significado de una proposición es el método de su verificación'. Los positivistas lógicos mostraron su admiración hacia el *Tractatus*, y por esta época Wittgenstein estuvo muy cerca de sus doctrinas. Pero entonces, como siempre, Wittgenstein luchó por apartarse de la filosofía de partido, aunque mantuvo su amistad con Schlick y Waismann. Este último tomó notas de sus conversaciones durante las vacaciones desde 1930 hasta 1932, notas que, con posterioridad a la muerte de Wittgenstein, publicó en 1968 bajo el título de *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*.

Los primeros años de la década de los treinta fueron el período más prolífico de la vida de Wittgenstein. Escribió —que no publicó— dos voluminosos libros, *Philosophische Bemerkungen y Philosophische Grammatik*. Se retractó Wittgenstein en estas obras de varias de las doctrinas características del *Tractatus:* dejó de creer en átomos lógicos o de buscar un lenguaje lógicamente articulado embozado en el lenguaje ordinario. El centro de su interés se desplazó de la filosofía de la lógica a la filosofía de la matemática, y escribió mucho sobre la naturaleza de la prueba matemática y de la inducción matemática, sobre generalidad e infinidad en matemáticas.

Los filósofos de las matemáticas discuten a veces sobre si las nuevas ramas de las matemáticas las descubre, o bien, por el contrario, las crea el matemático. Según los filósofos realistas, el matemático es un descubridor; según los filósofos constructivistas, un creador. Wittgenstein tomó en este momento partido definido por los constructivistas. 'La historia puede hacerse o escribirse', le dijo a Waismann; 'la matemática sólo puede hacerse'. El realista Frege, pensaba Wittgenstein, había presentado una alternativa equivocada: o la matemática se ocupa simplemente de marcas en el papel, o estas marcas representan algo. Hay una tercera posibilidad, que Wittgenstein ilustró por relación al juego del ajedrez. El juego no versa acerca de las piezas de madera y, sin embargo, las piezas no representan nada; la significación de cada pieza viene dada por las reglas para moverla.

'Si me pregunta usted —decía Wittgenstein— dónde está la diferencia entre el ajedrez y la sintaxis de un lenguaje, le replico: solamente en su aplicación. Si en Marte hubiera hombres que hicieran la guerra como piezas de ajedrez, los generales utilizarían las reglas del ajedrez para sus predicciones' (WWK 104). La comparación entre las matemáticas y un juego aparece desarrollada en detalle en la *Philosophische Grammatik*.

Por esta misma época Wittgenstein comenzó a interesarse cada vez más por la filosofía de la mente. Cuando escribió el *Tractatus* había pensado que el estudio de cosas tales como la comprensión, la intención, el deseo y la expectativa no eran tema específico de la filosofía (TLP 4. 1121). Ahora, en cambio, vio que el estudio de esos conceptos era esencial para la comprensión de la naturaleza del lenguaje y del simbolismo, y que, por tanto, pertenecía a la filosofía y no a la psicología empírica. Consecuentemente, las *Bemerkungen* y la *Grammatik* contienen detallados estudios sobre conceptos mentales y sobre el lenguaje utilizado para expresar y describir estados de la mente.

A partir de 1930 Wittgenstein dio clases casi todos los años en Cambridge. Muchos de sus alumnos nos han contado cómo se desarrollaban. Tenían lugar en sus escasamente amuebladas habitaciones, donde durante un tiempo el elemento más destacado de la decoración fue un ventilador instalado con el fin de ahogar el sonido producido por el piano de un estudiante que vivía debajo. Wittgenstein se sentaba en su silla de lona, como las de las cubiertas de los barcos, vestido con pantalones de franela, una chaqueta de cuero y una camisa con el cuello abierto. No usaba texto ni notas, sino que luchaba en alta voz con los problemas filosóficos, interrumpiendo su exposición con largos silencios o preguntas vehementes a su auditorio.

Estas clases lo dejaban exhausto, y al terminar le gustaba descansar yendo al cine, donde se sentaba en la primera fila de butacas, masticando una empanada de carne de cerdo, completamente absorto. Sus películas favoritas eran las del Oeste, del mismo modo que algunas de sus lecturas favoritas las constituían novelas detectivescas sin pretensiones intelectuales. En una ocasión dijo que se asombraba de cómo personas que podían leer revistas policíacas eran capaces de leer la revista filosófica *Mind*, 'con toda su impotencia y ruina'.

De sus clases reducidas de Cambridge partió pronto el rumor de que estaba desarrollando una filosofía radicalmente nueva, diferente de la del *Tractatus* y de la de los positivistas lógicos. Los alumnos del curso 1933-1934 disponían de apuntes tomados a Wittgenstein acerca del pensamiento y el significado, acerca de la sensación y la imaginación, acerca del realismo, el idealismo y el solipsismo. Estos apuntes circularon en copias y llegaron a ser conocidos con el nombre de *The Brown Book:* en él se desarrollaba la comparación entre lenguaje y juegos, y se investigaban conceptos psicológicos tales como el de *reconocimiento* y *voluntariedad*. A diferencia de las restantes obras de Wittgenstein, estas notas estaban redactadas en inglés. Se publicaron después de su muerte y constituyen el más fácil de leer y de seguir de todos sus escritos.

En 1935 visitó Wittgenstein la Unión Soviética; parece ser que de no haber sido por la creciente tiranía de Stalin podía haberse establecido allí. En lugar de hacerlo así se dirigió una vez más a Noruega y vivió durante casi un año en su cabaña. Allí trabajó en el libro al que, hasta

de un grupo de usuarios del lenguaje. En general, el significado de una palabra no es el objeto al que ella representa, sino más bien su uso en un lenguaje (PI I, 11-12, 24, 43).

El estudio de los juegos de lenguaje muestra que no todas las palabras son nombres; pero ni siquiera el fenómeno de nombrar es tan simple como parece. Para nombrar algo no basta con encontrarnos con el objeto de que se trate y proferir un sonido; preguntar y dar nombres es algo que sólo se puede hacer en el contexto de un juego de lenguaje. Y esto es así incluso en el caso relativamente simple de nombrar un objeto material: la cosa se complica mucho más cuando nos paramos a considerar los nombres de eventos y estados mentales, tales como sensaciones y pensamientos (PI I, 28-32).

Wittgenstein examina por extenso el modo en que una palabra tal como 'dolor' funciona como nombre de una sensación. Nos sentimos tentados a pensar que para cada persona 'dolor' adquiere su significado al correlacionarlo ella con su propia privada, incomunicable sensación. No debemos caer en esta tentación: Wittgenstein mostró que ninguna palabra puede adquirir significado por este procedimiento. Uno de sus argumentos en favor de esa tesis se desarrolla como sigue:

Supongamos que yo quiero bautizar una sensación privada mía con el nombre 'S'. Yo fijo mi atención en la sensación a fin de correlacionar el nombre con ella. ¿Qué consigo con esto? La próxima vez que yo quiera usar el nombre 'S', ¿cómo sabré si lo estoy usando correctamente? Puesto que se supone que la sensación a nombrar es una sensación privada, nadie puede seguir la pista de mi uso del nombre. Pero tampoco puedo seguirla yo por mí mismo. Antes de poder comprobar si 'Esto es S' es verdadera, tengo que saber qué es lo que quiero decir con la oración 'Esto es S', sea verdadera o falsa. ¿Cómo, entonces, sé yo que lo que ahora significo con la palabra 'S' era lo que yo significaba cuando bauticé con el nombre de 'S' la primera sensación? ¿Puedo apelar a mi memoria? No, porque al hacerlo así debo evocar el recuerdo correcto: para convocar el recuerdo de S debo ya saber lo que 'S' significa [1]. En último término, no hay posibilidad de controlar mi uso de 'S', ninguna posibilidad de corregir cualquier mal uso. Esto significa que hablar de 'corrección' está fuera de lugar, y muestra que la definición privada que yo me he dado a mí mismo no es en realidad una definición.

Este argumento es una de las líneas del famoso ataque de Wittgenstein contra los lenguajes privados. La conclusión del ataque es que no puede

[1] En filosofía es importante tener cuidado con emplear comillas cuando usamos una palabra para referirla a sí misma, en lugar de usarla de la manera normal. Es obvio que Roma es una ciudad y 'Roma' una palabra de cuatro letras. Es menos obvio que en el párrafo de arriba 'S' es un nombre figurado y S una fingida sensación. El descuido en el uso de comillas —a pesar de que grandes filósofos, incluido Wittgenstein, son reos de él— puede conducir a la confusión de los símbolos con lo que ellos simbolizan.

haber un lenguaje cuyas palabras se refieran a lo que sólo puede ser conocido por el hablante de ese lenguaje. El juego de lenguaje con la palabra castellana 'dolor' no es un lenguaje privado, porque, digan lo que digan los filósofos, las demás personas pueden saber con mucha frecuencia cuándo una persona tiene un dolor. No es por medio de una definición hecha en soledad como 'dolor' llega a ser el nombre de una sensación: es más bien por el hecho de formar parte de un juego de lenguaje comunal. Por ejemplo, el grito de un niño es una expresión espontánea, prelingüística, de dolor; gradualmente, los padres adiestran al niño para que lo reemplace por la expresión convencional, aprendida, de dolor mediante el lenguaje. Así, pues, el lenguaje de dolor está inserto en la expresión natural de dolor (PI I, 244).

¿Cuál es el blanco del ataque al lenguaje privado? ¿Contra quién está argumentando Wittgenstein? No parece que existiera, cuando él escribía, una escuela influyente de pensamiento que defendiera los lenguajes privados. ¿Por qué es tan importante mostrar que no son posibles?

Parece verosímil que en ésta como en otras partes de las *Untersuchungen* Wittgenstein está argumentando en contra de sus propios puntos de vista anteriores. En el *Tractatus* la conexión entre lenguaje y realidad dependía de la correlación entre elementos del pensamiento y átomos simples del mundo. En las *Untersuchungen* Wittgenstein argumenta que la noción de átomos que son simples en algún sentido absoluto es una noción incoherente, y que es imposible establecer una correlación privada entre elementos del pensamiento y fragmentos de realidad. Los datos últimos son en el *Tractatus* los átomos que forman la sustancia del mundo; los datos últimos de las *Untersuchungen* son las formas de vida en las que están embebidos los juegos de lenguaje.

Pero el interés de la argumentación en torno al lenguaje privado no es meramente interno a la filosofía de Wittgenstein. Filósofos tan diferentes entre sí como Descartes y Hume han creído posible para una mente individual clasificar y reconocer sus propios pensamientos y experiencias manteniendo a la vez en suspenso la cuestión de la existencia del mundo externo y de otras mentes. Tal suposición parece implicar la posibilidad de un lenguaje privado o de algo muy parecido. Si Wittgenstein tiene razón al pensar que un lenguaje semejante es imposible, entonces tanto la tradición filosófica cartesiana como la empirista necesitan una revisión radical.

La filosofía wittgensteiniana de la mente tiene además implicaciones para la psicología empírica. La filosofía de la mente ha sido a menudo campo de batalla entre dualistas y conductistas. Los dualistas consideran que la mente humana es independiente del cuerpo y separable de él; para ellos la conexión entre ambos no es un hecho necesario, sino contingente. Los conductistas piensan que las descripciones de actos y estados mentales son descripciones disfrazadas de conductas corporales o, a lo sumo, de tendencias a actuar corporalmente de ciertas maneras. Wittgenstein rechazó

su muerte, dedicó lo mejor de su labor filosófica: las *Philosophische Untersuchungen*.

Regresó a Cambridge en 1937, y cuando Alemania se anexionó Austria se hizo ciudadano británico. Varios de los estudiantes que asistieron a sus clases de 1938 conservaron sus apuntes, que se publicaron en 1966 como *Lectures and Conversations on Aesthetics, Pshychology and Religious Belief*.

En 1939 fue nombrado *Professor* de Filosofía en Cambridge, como sucesor de G. E. Moore; pero estalló la guerra antes de que pudiera tomar posesión de su cátedra. Trabajó durante la contienda como enfermero, primero en el Guy's Hospital de Londres y más tarde en el Clinical Research Laboratory de la Royal Victoria Infirmary de Newcastle-upon-Tyne.

Después de la guerra se reintegró a sus tareas profesorales, pero, como de costumbre, se sentía desgraciado en medio de la rutina formal académica. Pensaba que la vida universitaria conducía a la artificialidad histérica. Escribiendo a un discípulo para felicitarle por su doctorado en filosofía, le decía: '¡Ojalá haga usted buen uso de él! Con esto quiero decir: ojalá que no se engañe usted a sí mismo ni a sus estudiantes. Porque, o mucho me equivoco, o es *eso* lo que se espera de usted'. La vida de un profesor de filosofía la describió como 'una muerte en vida', y, tras ejercer como profesor durante sólo dos años, renunció en 1947.

Abandonó Cambridge y se instaló durante un tiempo en Irlanda, primero en una casa de campo del interior y después en una cabaña al lado del mar, en Galway, donde llamó la atención de los pescadores su habilidad para amaestrar pájaros. En Dublín, en 1948, terminó las *Philosophische Untersuchungen*.

En 1949 pasó algún tiempo en América, como invitado de su amigo Norman Malcolm, en Cornell. Malcolm ha escrito un *Recuerdo* de Wittgenstein en el que ofrece una vívida imagen de la relación del filósofo con sus amigos, y de la que se han extraído muchos detalles de los expuestos en este capítulo. Wittgenstein dijo en una ocasión: 'Aunque no puedo *dar* afecto, tengo una gran *necesidad* de él.' Hizo muchos amigos, que fueron devotos suyos durante su vida, y de su memoria después de su muerte. Por el relato de Malcolm se ve que era un amigo exigente, y con un alto nivel de exigencia: Malcolm recuerda los acres reproches que recibió de él por haber expresado su escasa afición a los huevos espolvoreados, por haber dejado que se marchitase una planta, por haber realizado una temeraria generalización acerca del 'carácter nacional británico'. '¿De qué sirve estudiar filosofía —escribió Wittgenstein a Malcolm— si lo único para lo que lo capacita es para hablar con cierta plausibilidad acerca de algunas abstrusas cuestiones de lógica, etc., y no perfecciona su pensamiento acerca de las cuestiones importantes de la vida diaria?'

La salud de Wittgenstein había comenzado por estas fechas a deteriorarse y, tras su regreso a Inglaterra en el otoño de 1949, se descubrió que tenía un cáncer incurable. Pasó los dos últimos años de su vida con amigos de Oxford y Cambridge, trabajando en filosofía hasta su muerte, en la medida en que se lo permitía su enfermedad. Algunas de las notas del último año y medio de su vida se publicaron en 1969 con el título de *On Certainty*, y hay preparado para la publicación otro volumen acerca de los conceptos de color. Murió en Cambridge, en casa de su médico, el 29 de abril de 1951.

La publicación de las *Philosophische Untersuchungen* en 1953 dio al público filosófico general la oportunidad de familiarizarse de primera mano con la filosofía que había elaborado aparte de la expuesta en las clases de Cambridge y de los apuntes que habían circulado privadamente. Como el *Tractatus*, las *Untersuchungen* habían sido compuestas a base de elegir y barajar parágrafos de sus cuadernos de notas, y desde 1953 los albaceas literarios de Wittgenstein han publicado otros dos volúmenes de selecciones de los mismos cuadernos de notas, bajo los títulos de *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1956) y *Zettel* (1967). A pesar de que están compuestos siguiendo un método similar, las *Untersuchungen* contrastan sorprendentemente con el *Tractatus* en estilo y contenido. Los aforismos cuidadosamente numerados son sustituidos por una secuencia de parágrafos escritos en tono conversacional. Donde la primera obra era lacónica y abstracta, la última es difusa y concreta, rica en vívidas ilustraciones y en coloreadas metáforas. Pero sigue sin haber capítulos ni epígrafes.

Como el *Tractatus*, las *Untersuchungen* están largamente dedicadas al examen de la naturaleza del lenguaje; pero, siguiendo los desarrollos habidos en los años treinta, tratan con gran detalle de la relación del lenguaje con los pensamientos y con los estados mentales. En consecuencia, las *Untersuchungen* son un clásico no sólo de la filosofía del lenguaje, sino también de la filosofía de la mente.

Así como el *Tractatus* estaba dominado por la comparación entre proposiciones y pinturas, así las *Untersuchungen* vuelven una y otra vez sobre la idea de que en el lenguaje jugamos juegos con palabras. Al igual que la teoría pictórica del significado, el concepto de juego de lenguaje era mucho más que una metáfora. Las palabras —insiste ahora Wittgenstein— no se pueden entender fuera del contexto de las actividades humanas no lingüísticas con las que el uso del lenguaje está entretejido: las palabras, junto con las conductas que las rodean, constituyen el juego de lenguaje. Las palabras son como herramientas: sus funciones difieren entre sí tanto como las de una sierra y un destornillador. Pero estas diferencias en la función están ocultas por la similaridad de sus apariencias habladas y escritas. (De modo similar, un pedal de embrague se parece a un pedal de freno, pero su función mecánica es totalmente diferente.) La similaridad entre palabras de diferentes tipos nos hace asimilarlas todas a los sustantivos, y nos lleva a intentar explicar su significado señalando objetos a los que representan. Pero, en realidad, la manera de entender el significado de una palabra es estudiarlo en el juego de lenguaje al que la palabra pertenece, ver cómo la palabra contribuye a la actividad comunal

tanto el dualismo como el conductismo. Estaba de acuerdo con los dualistas en que pueden darse determinados eventos mentales sin que los acompañe una conducta corporal; estaba de acuerdo con los conductistas en que la posibilidad de describir en absoluto eventos mentales depende de que éstos tengan, en general, una expresión en la conducta. Según este punto de vista, adscribir a alguien un evento o estado mental no es adscribirle ningún tipo de conducta corporal; pero sólo se puede hacer esa adscripción a seres que tengan al menos la capacidad de adoptar conductas del tipo apropiado. Las *Philosophische Untersuchungen* están llenas de laboriosas investigaciones de conceptos psicológicos tales como sensación, pensamiento, comprensión, volición. La psicología experimental, pensaba Wittgenstein, estaba a menudo viciada a causa de la confusión en torno a estos temas y otros parecidos (PI II, 232).

A pesar de las diferencias entre el *Tractatus* y las *Untersuchungen* existe continuidad en la concepción wittgensteiniana de la naturaleza de la filosofía. Wittgenstein continuó considerando la filosofía como una actividad más bien que como una teoría, como la actividad de clarificar proposiciones y de evitar que las apariencias engañosas del lenguaje ordinario nos descarríen. Pero ahora el procedimiento para clarificar proposiciones no consiste en analizarlas con vistas a hacer patente su estructura oculta, sino mostrar cómo se aplican en juegos del lenguaje. Todavía, como en el *Tractatus,* cree Wittgenstein que se debe mostrar que el metafísico no ha dado significado a ciertos signos de sus expresiones; pero el modo de hacerlo, en las *Untersuchungen,* es mostrarle que los signos no tienen papel que desempeñar en un juego de lenguaje. Wittgenstein sigue negando la posibilidad de tesis filosóficas; el objetivo de la filosofía es terapéutico: curarnos de hablar sin sentido y de sentirnos atormentados por problemas que no tienen solución. Cuando la filosofía alcanza la claridad, no la alcanza mediante la solución de problemas filosóficos, sino mediante su desaparición. '¿Por qué es la filosofía tan complicada?', se preguntó Wittgenstein en una ocasión. La respuesta que dio está resumida en su concepción de la naturaleza de aquélla.

> La filosofía desata los nudos de nuestro pensamiento, los nudos que nosotros estúpidamente hemos hecho en él; pero para desatarlos debe hacer movimientos tan complicados como esos nudos. Aunque el *resultado* de la filosofía es simple, su método, si quiere llegar a ese resultado, no puede serlo.
>
> La complejidad de la filosofía no reside en su tema, sino en lo enredado de nuestra comprensión [1].

[1] PB 52; traducción de Norman Malcolm. *The Philosophical Review,* Vol. LXXVI, página 229.

CAPITULO 2

El legado de Frege y Russell

La filosofía wittgensteiniana del lenguaje no se puede entender sin tener algún conocimiento de la obra de Frege y Russell y de la de aquellos lógicos anteriores sobre la que está construida la de éstos. Este capítulo intentará proporcionar esa información de base.

La teoría pictórica del significado, que hemos bosquejado en el capítulo precedente, es una teoría de la naturaleza de la proposición. Debemos preguntarnos qué es lo que Wittgenstein quería significar con esta palabra, 'proposición' *(Satz),* que él tomó de una tradición filosófica. Como primera aproximación, 'proposición' significa lo mismo que 'oración', y, además, el término alemán que Wittgenstein emplea se puede traducir por cualquiera de estos dos términos castellanos. Así, de las cuatro oraciones 'César invadió la Galia', 'Los huevos de los tordos son azules', 'Dos y tres son cinco', 'O John vendrá mañana, o no lo hará', se podría decir con naturalidad que son proposiciones. Sin embargo, la orden 'Polly, pon al fuego la olla', o la expresión desiderativa 'Quién estuviera en Inglaterra, ahora que ha llegado abril', y la pregunta '¿Quién es Silvia?', aunque sean oraciones perfectamente aceptables, normalmente no las llamaríamos proposiciones. Por otra parte, una oración como 'Si Eclipse gana el derby, seré rico' sería considerada por un filósofo como una proposición compuesta de otras dos proposiciones: 'Eclipse gana el derby' y 'seré rico', unidas por la partícula 'si... entonces...'; al no filósofo, en cambio, le parecería que 'Si Eclipse gana el derby' quedaría descrita con mucha mayor naturalidad como una *cláusula,* una cláusula hipotética, que como una oración, o que como una oración más una parte de una conectiva. Parece, entonces, que no todas las oraciones son proposiciones, y que no todas las proposiciones son oraciones. En resumen: una proposición es una oración indicativa capaz de aparecer aislada por su cuenta, independientemente de que de hecho aparezca así o no.

Pero hay más complicaciones. 'Bruto mató a César' y '*Brutus occidit Caesarem*' son dos oraciones distintas: una es una oración castellana y la otra una oración latina. Pero por el hecho de que ambas signifiquen lo mismo en dos lenguas diferentes no tendríamos que considerarlas como especímenes de dos proposiciones diferentes. De modo que a las cualifica-

ciones ya hechas debemos añadir la de que una proposición es una oración considerada con respecto a su significado, y no, por ejemplo, con respecto a su sonido cuando la pronunciamos o a su aspecto cuando aparezca escrita.

Hay filósofos que han preferido decir no que una proposición *es* una oración (de un cierto tipo, considerada de una determinada manera), sino que una oración *expresa* una proposición, de la que se piensa que es una entidad más abstracta y menos tangible. Según este punto de vista, por ejemplo, la segunda ley de la termodinámica es una proposición que se puede expresar de muchas formas distintas y en muchos lenguajes diferentes; siempre fue una proposición, mucho antes de que hubiera seres humanos que la descubrieran, que pensaran en ella o de ella hablaran [1]. A lo largo de toda su vida Wittgenstein se opuso a esa concepción de la proposición. La filosofía del lenguaje, insistió Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen,* se ocupa del fenómeno espacial y temporal del lenguaje, no de alguna ficción que yazga fuera del espacio y del tiempo. Pero el filósofo habla de palabras y oraciones 'como nosotros hablamos acerca de las piezas del ajedrez cuando enunciamos las reglas del juego, no cuando describimos sus propiedades físicas' (PI I, 108). Lo que aquí dice Wittgenstein se ajusta a lo afirmado en sus escritos anteriores.

Cuando escribió el *Tractatus,* aunque no dijo que las oraciones expresaran proposiciones, habló de las oraciones, y de las proposiciones, como expresiones de *pensamientos* (TLP 3.2). Era ésta, además, una función tradicionalmente adscrita a las proposiciones incluso desde Aristóteles, que en el *De Interpretatione* escribió que 'los sonidos hablados son símbolos de afecciones del alma' (16a3). El contenido de los pensamientos o creencias de una persona puede expresarse en oraciones: por ejemplo, si Santiago cree que la revolución es inevitable, entonces los pensamientos de Santiago se pueden expresar mediante la oración 'la revolución es inevitable'. Algunas personas han pensado que hay pensamientos que son inexpresables en palabras. Sea esto así o no —y es éste un punto sobre el que habremos de volver— es claro que la gran mayoría de los pensamientos son expresables en el lenguaje; y por ello un estudio de la naturaleza del lenguaje arrojará luz sobre la naturaleza del pensamiento. El filósofo del lenguaje estudia las dos cosas al mismo tiempo. Así resume Wittgenstein el objetivo del *Tractatus:* 'El objetivo de este libro es poner un límite al pensamiento. O, mejor dicho, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos' (TLP, prefacio). La filosofía del *Tractatus* pretente mostrar lo que es pensable mostrando lo que es expresable, marcar los límites del pensamiento estableciendo los límites del lenguaje.

[1] Cf. W. y M. KNEALE: *The Development of Logic.* Oxford University Press, 1962, página 361. [Hay reediciones con correcciones de 1964, 1966 y 1968. Hay también versión castellana de Javier Muguerza. *El desarrollo de la lógica,* Madrid, Tecnos, 1972.]

Hay tres características de las proposiciones que han interesado a los lógicos desde la época de Platón y Aristóteles: en primer lugar, que estaban compuestas de sujeto y predicado; en segundo lugar, que (a diferencia de las preguntas y las órdenes) podían ser verdaderas o falsas; en tercer lugar, que mantenían ciertas relaciones entre sí, de tal manera que de una proposición era a veces posible inferir o deducir otras proposiciones. Estos intereses estaban todos presentes en la teoría del silogismo, el estudio de una cierta forma de argumentación que fue considerada durante siglos como el cometido fundamental del lógico. Consideremos, por ejemplo, la siguiente argumentación:

Todos los ornitorrincos son criaturas de pies palmeados,
y todas las criaturas de pies palmeados saben nadar:
luego todos los ornitorrincos saben nadar.

Cada una de estas proposiciones tiene, aparentemente, un sujeto y un predicado (por ejemplo, 'ornitorrincos' o 'todos los ornitorrincos' parece ser el sujeto de la primera y tercera proposición, y 'saben nadar' parece ser el predicado de las proposiciones segunda y tercera). La tercera proposición, la conclusión de la inferencia, se sigue de, puede ser inferida o deducida de las primeras dos proposiciones, que constituyen las premisas de la argumentación. Con esto se quiere decir que si las premisas son verdaderas la conclusión tiene que ser verdadera también, de modo que es posible pasar de la aserción de las premisas a la aserción de la conclusión sin peligro, sin temor a estar pasando de una aserción verdadera a una aserción falsa. Ignoro si las dos premisas son verdaderas; pero sé que si las premisas son verdaderas la conclusión lo es también. Lo que ignoro son un par de hechos de zoología elemental; lo que sé es una cuestión de lógica. Porque la lógica es, al menos en parte, el estudio de las reglas que gobiernan la corrección (la validez, que así se llama) de las inferencias entre proposiciones.

En las tres décadas anteriores a la primera llegada de Wittgenstein a Cambridge, el estudio de la lógica se había visto revolucionado por la obra de Frege. Frege formalizó la teoría de la inferencia de un modo que era a la vez más riguroso y más general en su aplicación que la silogística tradicional. Para ello inventó un sistema simbólico o 'escritura conceptual' *(Begriffsschrift),* como él la llamó, con la idea de formalizar el lenguaje ordinario sobre el modelo del lenguaje de la aritmética.

Una característica en la que este sistema difería de la lógica tradicional era que rechazaba la acostumbrada distinción gramatical entre sujeto y predicado. El sujeto de 'César conquistó la Galia' no es el mismo que el de 'La Galia fue conquistada por César'; sin embargo, todas las inferencias que se pueden realizar a partir de la primera proposición pueden realizarse también a partir de la segunda; de modo que la diferencia entre ellas es, para la teoría de la inferencia, irrelevante. En el sistema de Frege la

distinción familiar entre sujeto y predicado queda sustituida por una distinción entre función y argumento, una distinción tomada de la terminología de las matemáticas.

De una expresión algebraica como '$x^2 + 1$' se puede decir que representa una función de *x*: el valor del número representado por la expresión entera variará de acuerdo con el numeral que escribamos en lugar de la variable x. Así, el valor de la función $x^2 + 1$ para el argumento 1 es 2, para el argumento 2 es 5, puesto que

$$1^2 + 1 = 1 + 1 = 2$$

y

$$2^2 + 1 = 4 + 1 = 5$$

Una expresión como '$x^2 + 1$' representa una función con un solo argumento. La prueba está en que la expresión contiene una sola variable, 'x'. Hay también funciones de dos o más argumentos, como las funciones representadas por '$x^2 + y$' y '$2xy + z^3$'. En cada caso la función tendrá un valor especificado sólo si se rellenan todos los espacios destinados a argumentos, y normalmente el valor será diferente para diferentes argumentos.

Frege hizo dos innovaciones: extendió la noción de función a ecuaciones, liberándola de su restricción a expresiones de números (es decir, la extendió a expresiones como '$x^2 = 1$', no reduciéndola a expresiones como '$x^2 + 1$'), y la extendió asimismo a expresiones del lenguaje ordinario, sin restringirla a expresiones puestas en notación matemática. Así, a expresiones como 'la capital de x' les llamó expresión de una función, que toma como valor Londres cuando Gran Bretaña es el valor del argumento. Y de una oración tal como 'César conquistó la Galia' consideró que significaba el resultado o bien de completar la función

x conquistó la Galia

con el argumento César, o bien de completar la función

César conquistó x

con el argumento Galia, o bien el de completar la función

x conquistó y

con los argumentos César y Galia en los lugares apropiados (Frege, GB 1-3, 21 y ss). A las expresiones incompletas que designan las funciones podemos llamarlas ya ahora 'predicados', en un sentido lógico, por oposición al sentido gramatical.

El valor de la función $x^2 + 1$ para cualquier argumento es un número; el valor de la función significada por 'la capital de x' para cualquier argumento apropiado es una ciudad. ¿Cuál es el valor de las funciones significadas por, por ejemplo, '$x = 1$' y 'x conquistó la Galia'? La respuesta de Frege es ingeniosa.

Tomemos la expresión '$x^2 = 1$'. Si sustituimos x sucesivamente por -1, 0, 1 y 2, obtenemos:

$$(-1)^2 = 1$$
$$0^2 = 1$$
$$1^2 = 1$$
$$2^2 = 1$$

De estas ecuaciones, la primera y la tercera son verdaderas; las demás, falsas.

Frege llamó a la verdad o falsedad de una ecuación su 'valor de verdad' y sugirió que este valor de verdad había de ser considerado como el valor de la función para los distintos argumentos.

> Digo ahora: 'el valor de nuestra función es un valor de verdad' y distingo entre los valores de verdad de lo que es verdadero y lo que es falso. Al primero le llamo, para abreviar, lo Verdadero, y al segundo, lo Falso. En consecuencia, '$2 = 4$' representa lo Verdadero, por ejemplo, del mismo modo que se puede decir que '2^2' representa 4. Y '$2^2 = 1$' representa lo Falso (GB 'Function and Concept', 29) (*).

Del mismo modo, para Frege, 'César conquistó la Galia' representa lo Verdadero, y 'Pompeyo conquistó la Galia', lo Falso; los valores de la función *x conquistó la Galia* para distintos argumentos eran siempre un valor de verdad.

La analogía que Frege trazó entre oraciones y expresiones matemáticas se mostró fructífera en lógica; pero pocos lógicos o filósofos han estado dispuestos a seguirle en su siguiente paso: el de considerar las oraciones como nombres de objetos que se pueden designar como 'Lo Verdadero' y 'Lo Falso'. Wittgenstein, en concreto, rechazó esta idea; pero siguió a Frege en el reemplazamiento de la noción tradicional de sujeto y predicado por los conceptos de argumento y función (TLP 3.333) y en llamar a la verdad o falsedad de cada posición su 'valor de verdad' (TLP 4.063, etcétera).

En la silogística tradicional la validez de las inferencias dependía de que se hicieran las sustituciones apropiadas en los espacios destinados

(*) Hay versión castellana de este trabajo de Frege en la recopilación de algunos de sus artículos titulada *Estudios sobre semántica*. Versión castellana de Ulises Moulines. Barcelona, Ariel, 1971.

a sujeto y predicado en ciertos esquemas aceptados de argumentación; por ejemplo,

	Ningún M es P
Y	Todo S es M
Luego	Ningún S es P

Frege situaba en el centro de la teórica lógica tipos de inferencia que no dependían de la descomposición de oraciones en sujeto y predicado, ni siquiera en función y argumento, sino que las consideraba como unidades. La argumentación 'Si los pájaros pueden volar, entonces los pájaros tienen alas; pero los pájaros pueden volar. Luego los pájaros tienen alas' tiene, por ejemplo, la forma

Si p, entonces q; pero p; luego q

Es claro que toda argumentación que tenga esta forma es válida, siempre que sustituyamos 'p', cada vez que aparece, por la misma proposición, y lo mismo con q; no importa el asunto de que traten las proposiciones, ni si 'p' y 'q' tienen su sujeto y su predicado en común.

El área de la lógica en la que no se presta atención a la composición interna de las proposiciones se conoce hoy con el nombre de *cálculo de proposiciones,* por contraposición al *cálculo de predicados* o *cálculo funcional,* que toma en cuenta el modo como están compuestas las proposiciones. En el cálculo proposicional formalmente expuesto aparecen dos tipos de símbolos: *variables* (como, por ejemplo, 'p', 'q' y 'r'), para señalar el espacio destinado a proposiciones, y *constantes,* que corresponden a conjunciones tales como 'y', 'o', 'si... entonces', que construyen proposiciones complejas a partir de proposiciones más simples, y al signo de negación ('no' o 'no es el caso que...') mediante el que se forma la contradictoria de cualquier proposición.

Aunque el cálculo proposicional es sólo una pequeña parte de la lógica hay muchas argumentaciones que se pueden formalizar dentro de él. Por ejemplo:

	O lo asesinó el mayordomo o lo asesinó la doncella
	No lo asesinó la doncella
Luego	Lo asesinó el mayordomo

es una argumentación válida, y su validez no tiene nada que ver con mayordomos, doncellas y asesinatos, sino simplemente con el significado de 'o bien..., o bien' y 'no'. La argumentación es válida porque es una verdad lógica que si o p o q, y no q, entonces p. Y, además, a toda argumentación válida de la forma 'A, B, luego C' corresponde una verdad lógica de la forma 'Si A y B, entonces C', como se ha visto. Frege sistematizó la lógica proposicional no sistematizando directamente las argumentaciones pertenecientes a ella, sino sistematizando las verdades lógicas que corresponden a las inferencias válidas. Mostró que todas esas verdades lógicas se pueden presentar en un sistema axiomático, como la geometría euclídea, es decir, que estableciendo algunas de esas verdades como postulados o axiomas, y utilizando el esquema de inferencia 'De «A» y «Si A entonces B» se infiere «B»', es posible derivar un número ilimitado de verdades lógicas como teoremas. Frege mismo, en su *Begriffsschrift,* escogió media docena de axiomas que incluían 'si p, entonces no no p', y 'si, si p entonces q, entonces si no q, entonces no p'; ninguno de los axiomas contenía otras conectivas que no fueran 'no' y 'si... entonces', y las restantes se definían en términos de éstas (por ejemplo, 'o p o q' se define como 'si no p, entonces q'). Los lógicos posteriores han propuesto y estudiado otros muchos conjuntos de axiomas; uno de los más famosos era el utilizado por Whitehead y Russell en sus *Principia Mathematica* de 1908, que empleaban 'o' y 'no' como constantes primitivas, en lugar de 'si' y 'no'.

Por sí mismo el cálculo proposicional no es lo suficientemente rico como para poder simbolizar la obviamente válida argumentación

	Todos los hombres son mortales
	Sócrates es un hombre
Luego	Sócrates es mortal

Es evidente que todo esto podemos simbolizarlo así: 'p, q, luego r', pero esta simbolización no haría patente la validez de la inferencia, puesto que 'La hierba es verde, el espliego es azul, luego el yeso es queso' tiene exactamente la misma forma.

Sin embargo, se ha señalado siempre que había una analogía entre la influencia arriba enunciada y la siguiente inferencia —construida de acuerdo con un esquema ligeramente diferente

	Si Sócrates es un hombre, entonces Sócrates es mortal
	Sócrates es un hombre
Luego	Sócrates es mortal

Esta segunda inferencia es una inferencia válida en el cálculo proposicional: tiene la forma familiar 'Si p, entonces q; pero p, luego q'. No parece, sin embargo, que ésta sea una traducción limpia de la primera inferencia, puesto que convierte a la primera premisa en algo así como un enunciado acerca de Sócrates en concreto, mientras que si 'Todos los hombres son mortales' es verdadero, entonces

Si x es un hombre, entonces x es mortal

será verdadero independientemente de cuál sea el nombre con el que sustituyamos la variable 'x'. No será, por otra parte, falso, ni aunque sus-

tes lógicas. Tenía la sensación de que si conseguía aclarar su significado se haría clara la naturaleza de la lógica y, con ella, la naturaleza del lenguaje. Como Frege, Wittgenstein hizo uso técnico de los términos 'sentido' y 'referencia', aunque discrepaba en varios aspectos de la teoría fregeana del significado. La admiración por Frege se mezcla con la crítica de sus puntos de vista en muchos pasajes del *Tractatus*.

Wittgenstein inventó una técnica formal que pasó, como tantas de las invenciones de Frege, a los tratados de lógica (TLP 4.31-4,45, 5.101). Es posible definir las conectivas proposicionales desarrollando en una tabla las condiciones de verdad de las proposiciones que las contienen (TLP 4.431). Así, la tabla

p	q	p y q
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

representa que 'p y q' es verdadera en el caso en que 'p' y 'q' son ambas verdaderas, y falsa si (a) 'p' es falsa y 'q' es verdadera; (b) 'p' es verdadera y 'q' es falsa; (c) 'p' y 'q' son ambas falsas. El valor de verdad de 'p y q', como muestra la tabla, queda determinado inequívocamente por los valores de verdad de las proposiciones 'p' y 'q' que la componen. Usando una vez más el lenguaje de las funciones, podemos decir que el valor de verdad de la proposición compuesta es una función de los valores de verdad de sus componentes, o que la proposición compuesta es una *función de verdad* de sus componentes. Visto desde el otro lado, las combinaciones posibles de los valores de verdad de los componentes son las *condiciones de verdad* de la verdad y falsedad de las proposiciones compuestas (TLP 4.41).

Al igual que 'p y q', una proposición de la forma 'p o q' es una función de verdad de sus componentes; y esto tanto si se interpreta como una disyunción excluyente (es decir, como 'p o q, pero no ambos') como si se la interpreta como disyunción no excluyente (es decir, como 'p y/o q'). Si se interpreta en este segundo sentido (como hicieron Frege y Wittgenstein y la mayoría de los lógicos), entonces su tabla de verdad es la siguiente:

p	q	p o q
V	V	V
F	V	V
V	F	V
F	F	F

Se pueden construir proposiciones de gran longitud y complejidad mediante el uso repetido de conectivas como 'y' y 'o'; pero, por complejas que sean, su valor de verdad se puede determinar siempre a partir de los valores de verdad de las proposiciones simples a base de las cuales están construidas (TLP 5.81). Esto se lleva a cabo mediante aplicaciones repetidas de las tablas de cada conectiva. Consideremos, por ejemplo, la siguiente fórmula proposicional:

o p y q, o p y no-q

Esta expresión es una función de verdad de 'p' y 'q', como se ve en la siguiente tabla:

p	q	o	p	y	q,	o	p	y	no	-	q
V	V		V	V	V	V	V	F	F		V
F	V		F	F	V	F	F	F	F		V
V	F		V	F	F	V	V	V	V		F
F	F		F	F	F	F	F	F	V		F

Esta tabla está construida de la siguiente manera. En primer lugar, las columnas que figuran bajo las variables individuales aisladas se rellenan copiando los valores expuestos en las dos columnas de la izquierda, que representan una ordenación convencional destinada a asegurar que estén cubiertas todas las combinaciones posibles de esos valores (TLP 4.31). Luego, en la segunda columna por la derecha, el valor de verdad de 'no-q' se escribe bajo la conectiva 'no' invirtiendo el valor de verdad de 'q' según el principio de que 'no-q' es falsa cuando 'q' es verdadera, y verdadera cuando 'q' es falsa. Las columnas que figuran bajo los 'y' se rellenan derivando el valor de verdad de las conjunciones a partir del de las proposiciones conectadas con el 'y' de acuerdo con la tabla que hemos dado arriba. Finalmente, la columna 'o' se completa derivando sus valores de verdad de los de las dos proposiciones complejas que el 'o' conecta, siguiendo la tabla de verdad de esta conectiva. La columna que está bajo 'o' muestra el valor de la fórmula entera 'o p y q, o p y no-q' para todas las combinaciones posibles de los valores de verdad de 'p' y 'q'. El resultado —que no constituye ninguna sorpresa— es que es verdadera cuando 'p' y 'q' son ambas verdaderas, o cuando 'p' es verdadera y 'q' falsa, y falsa en los otros dos casos posibles. Es una expresión que tiene el mismo valor de verdad que 'p' en todos los casos. El resultado podía haber sido previsto por cualquiera que entendiera la primera fórmula; pero en el caso de fórmulas más complicadas es a menudo imposible ver las condiciones de verdad así, sin hacer un cálculo por medio de una tabla.

Cuando construimos de este modo las tablas de verdad de proposiciones complejas, nos encontramos a veces con que toman el mismo valor de verdad para todo posible valor de verdad de sus argumentos. Así, la

tituyamos x por el nombre de algo que no sea un hombre, puesto que en este caso no se cumplirá el antecedente 'si x es un hombre'. Usando la terminología fregeana de argumento y función, podemos decir que la función significada por

Si x es un hombre, entonces x es mortal

es verdadera para todo argumento o, más brevemente, verdadera para todo x. De modo que podemos expresar la tradicional proposición de sujeto-predicado

Todos los hombres son mortales,

en una notación más o menos fregeana, como una proposición universal, de la siguiente manera:

Para todo x, si x es un hombre, x es mortal

Esto significa: 'Tome usted lo que quiera: cualquier entidad que usted pueda tomar, si es un hombre, entonces es mortal.' La verdad de que si Sócrates es un hombre entonces Sócrates es mortal será entonces una ejemplificación de esa verdad más general, y en una formalización completa de la argumentación para probar su mortalidad aparecería como tal.

Para las proposiciones particulares (por ejemplo, 'Algunos hombres son mortales') Frege adoptó una técnica paralela a la que le sirvió para el tratamiento de las proposiciones universales. Si algunos hombres son mortales, entonces habrá algún argumento para el que la función

x es un hombre y x es mortal

tomará como valor de verdad el valor *verdadero;* de modo que podemos traducir 'Algunos hombres son mortales' como

Para algún x, x es un hombre y x es mortal

Las dos expresiones 'para algún x' y 'para todo x' se llaman actualmente *cuantificadores* y desempeñan un importante papel en lógica.

En la lógica tradicional se había ya observado que 'algunos' —entendido como si significara 'al menos uno'— podía ser traducido mediante 'todos' y 'no': así 'algunos hombres son mortales' es equivalente a 'no todos los hombres son no mortales'. Frege hizo uso de esta posibilidad en su sistema y tomó el cuantificador universal 'Para todo x' como primitivo, y el cuantificador particular 'Para algún x' como correspondiente a la expresión 'No es el caso que para todo x no es el caso que...'. Así, añadiendo a su cálculo proposicional el cuantificador universal, con reglas para

su empleo, Frege pudo desarrollar un sistema completo de lógica que cubría todo el campo cubierto por la lógica silogística tradicional, y mucho más.

Frege introdujo en lógica el signo de igualdad, de origen matemático, y lo empleó para significar 'es idéntico a'. En este contexto se topó con un problema filosófico. Consideremos uno de los ejemplos de Frege, que se ha convertido en un lugar común.

(A) La Estrella Matutina es idéntica a la Estrella Vespertina.

Si esto es verdadero, entonces parece que lo que 'la Estrella Matutina' significa es lo mismo que lo que significa 'la Estrella Vespertina'. Pero si es así, entonces parece que en cualquier oración podemos sustituir una expresión por la otra sin alterar el significado del todo. Supongamos que lo hacemos así en la proposición de arriba, obteniendo:

(B) La Estrella Matutina es idéntica a la Estrella Matutina.

Pero no parece que (B) signifique lo mismo que (A); porque lo que (A) enuncia era un descubrimiento astronómico, mientras que lo que parece decir (B) constituyó una verdad de cajón vacía. Frege sugirió, para resolver este enredo, una distinción entre dos tipos de significado: sentido *(Sinn)* y referencia *(Bedeutung).* 'La Estrella Matutina' significa lo mismo que 'La Estrella Vespertina' en el sentido de que ambas expresiones se *refieren* a la misma cosa, de que ambas denotan o representan el planeta Venus. Pero las dos expresiones significan cosas diferentes en el sentido de que ambas tienen un *sentido* diferente, es decir, en el sentido de que podrían parafrasearse de maneras diferentes. 'A = B' será una verdad de cajón si 'A' y 'B' tienen el mismo sentido, pero no necesariamente si tienen la misma referencia. Frege parece haber creído que todas las expresiones tienen a la vez un sentido y una referencia: un nombre propio como 'Aristóteles', por ejemplo, aunque pueda no tener una paráfrasis tan comúnmente aceptada como la del nombre común 'planeta', tendría un sentido que variaría de usuario a usuario (para una persona, por ejemplo, puede significar 'el más brillante de los discípulos de Platón'; para otra, 'el preceptor de Alejandro').

La obra lógica de Frege está constantemente presupuesta en los escritos de Wittgenstein. Como Frege, Wittgenstein concedió un papel fundamental en lógica a las conectivas proposicionales 'si... entonces', 'no', 'y', 'o', y a los cuantificadores. Junto con el signo de identidad les llamó 'las constantes lógicas' (expresión que otros autores habían reservado a las conectivas proposicionales) y gran parte de su primera obra se puede resumir como una investigación acerca del funcionamiento de las constan-

proposición 'p o no-p' es verdadera sea 'p' verdadera o falsa, como puede verse

p	p	o	no -	p
V	F	V	F	V
F	F	V	V	F

Por otra parte, la proposición 'p y no-p' es falsa sea cual fuere el valor de 'p'.

p	p	y	no -	p
V	V	F	F	V
F	F	F	V	F

Una proposición que sea verdadera para todas las posibilidades de verdad de sus proposiciones elementales recibe el nombre de *tautología*, y una proposición falsa para todas las posibilidades de verdad recibe el de *contradicción* (TLP 4.46). Puede verse que la negación de una contradición (puesto que convierte todas las 'F' de la contradicción en 'V') será una tautología. Así, 'no a la vez p y no-p', que es la negación de la contradicción 'p y no-p' es una tautología, como lo muestra la siguiente tabla:

p	No a la vez	p	y	no -	p
V	V	V	F	F	V
F	V	F	F	V	F

Es de gran importancia en lógica el estudio de las tautologías. La tautología 'o p o no-p' corresponde a la Ley de Tercio Excluso tradicional; y éstas son dos de las tres Leyes del Pensamiento tradicionales. Wittgenstein creía, como veremos, que *todas* las proposiciones de la lógica son tautologías. Si esto es verdad, o simplemente una aproximación a la verdad, es claro que constituye una gran ventaja contar con un método mecánico, como el que nos proporcionan las tablas de verdad de Wittgenstein, para comprobar si una proposición es una tautología [1].

Se puede mostrar que todas las fórmulas del cálculo proposicional que resultan ser tautologías aplicando el método de Wittgenstein son o bien axiomas o bien teoremas del sistema expuesto por Frege en su *Begriffsschrift;* y, conversamente, que todo lo que se puede demostrar a partir de los axiomas de Frege por medio de sus reglas será una tautología según el método de Wittgenstein. El método de las tablas de verdad de Wittgenstein, por tanto, y el sistema axiomático de Frege se pueden considerar como dos

[1] En 6.1203 Wittgenstein nos presenta un método alternativo.

distintos métodos formales de tratar la misma materia, a saber, las verdades lógicas del cálculo proposicional. Hay, sin embargo, importantes diferencias entre ambos métodos, y cuando escribió el *Tractatus* Wittgenstein pensaba que su método era superior en varios respectos.

En primer lugar, en el sistema de Frege se les otorga a un cierto número de fórmulas el *status* privilegiado de axiomas; pero la elección de axiomas es en algún sentido arbitraria, como lo muestra la posibilidad de que existan sistemas axiomáticos alternativos igualmente consistentes y poderosos: el de Russell y Whitehead, por ejemplo. El método de las tablas de verdad se aplica a todas las fórmulas por igual, de tal modo que se ve que todas las verdades lógicas son del mismo rango, sin que haya ningunas esencialmente primitivas e inderivables (TLP 6.1127).

Además, las proposiciones primitivas se presentan en el sistema de Frege sin justificación, como auto-evidentes; Wittgenstein desconfiaba del recurso a la auto-evidencia, y ofreció en su lugar un método de cálculo que era mecánico en el sentido literal de que podía ser desarrollado por una máquina (NB 3; TLP 6.1271).

Por otra parte, dada una fórmula del cálculo proposicional podemos siempre establecer, aplicando el método de las tablas de verdad, si es o no una tautología. Ningún método semejante existe en el sistema de Frege. Descubriendo una demostración de la fórmula a partir de los axiomas de Frege podemos mostrar que es un teorema de su sistema; pero si no conseguimos descubrirla no por ello habremos mostrado que no es un teorema del sistema; puede ser simplemente que no hayamos sido lo suficientemente hábiles como para encontrar una demostración. Por tanto, si se nos presenta una fórmula del cálculo proposicional y se nos pregunta '¿Es una tautología o no?', el método de Wittgenstein nos ofrece un procedimiento terminante para decidir la cuestión en un sentido o en otro, mientras que el método de Frege nos ofrece una manera de responder 'sí' con certeza, pero no una manera de responder 'no' con la misma seguridad. Para decirlo con la expresión técnica acostumbrada, Wittgenstein ofrece un *procedimiento de decisión* para la lógica proposicional, mientras que Frege no.

¿Cuál es la relación entre una escritura formal como la de Frege y el lenguaje ordinario? Frege mismo la comparó a la relación que existe entre el microscopio y el ojo desnudo: con ello quería decir que su escritura formal nos capacitaba para discriminar entre cosas que en el lenguaje ordinario aparecen borrosas y confundidas. Así —para dar un ejemplo caro a Wittgenstein— la palabra 'es' en el lenguaje ordinario tiene tres significados diferentes, que corresponden a tres distintos simbolismos en la notación de Frege. A veces aparece como cópula que liga sujeto y predicado —como en 'Santiago es violinista' (*)—, en cuyo caso resultaría

(*) No hemos tenido más remedio que adaptar el ejemplo inglés de Kenny, 'James is whistling', que habríamos de haber traducido como 'Santiago (o Jaime) *está* silbando'.

absorbida, dentro de la notación de Frege, en la función '...*es violinista*'. A veces aparece como signo de identidad, como en 'dos por dos es cuatro', en cuyo caso se traducirá por el signo de igualdad, como en '2×2=4'. A veces es una expresión de existencia, como en 'Dios es' (**), en cuyo caso hemos de traducirlo mediante el cuantificador particular, 'Existe algún x tal que x es Dios' o 'Para algún x, x es Dios'.

No discriminar entre esas diferencias de significación puede hacer que nos confundamos respecto a qué es aquello que queremos decir, y conducirnos a la realización de inferencias falsas. Porque las inferencias que se pueden realizar a partir de proposiciones de la forma 'S es P' difieren según cuál sea el 'es' con que estemos operando. ¿Podemos, por ejemplo, concluir de 'S es P' que 'P es S'? Si el 'es' es el 'es' de identidad, entonces podemos: cuatro es dos por dos. Pero si el 'es' es la cópula, no podemos: 'los violinistas son Santiago', si no es una licencia poética, es un sinsentido. Muestra esto la importancia de distinguir entre la cópula y el signo de identidad; y la confusión de la cópula con el signo de existencia puede llevar a una conclusión igualmente carente de sentido. Así, es posible que un filósofo se sienta incitado por el hecho de que de todo lo que existe puede decirse que *es;* y, tomando este verbo como cópula, como indicador de un predicado, puede intentar investigar la naturaleza del atributo que corresponde a este predicado aplicable a todas las cosas del mundo. Puede sentirse tocado por el misterio de este *ser* que no es *ser rojo* o *ser un hombre,* sino pura y simplemente *ser.* Puede incluso deificar este embrollo definiendo a Dios como el Puro Ser.

Para evitar esos errores, pensaba Wittgenstein cuando escribió el *Tractatus,* necesitamos un lenguaje que no use el mismo signo con diferentes modos de significación: un lenguaje cuya gramática esté gobernada por la lógica, un lenguaje que tenga una sintaxis lógica, en lugar de la sintaxis superficial del lenguaje ordinario (TLP 3.325). La notación conceptual de Frege, decía Wittgenstein, era sólo un intento preliminar de construir un lenguaje semejante que no conseguía eliminar todos los errores.

Una de las distinciones que Frege no hizo era la distinción entre nombres y descripciones. En el sistema de Frege, 'Sócrates' y 'el maestro de Platón' se consideran como el mismo tipo de símbolo, como un nombre con sentido y referencia. Russell, antes que Wittgenstein, había argumentado que esto era un error: un nombre como 'Sócrates', si era un genuino nombre propio, tenía significado solamente porque tenía referencia; y una expresión como 'el maestro de Platón' no debiera considerarse en absoluto como un nombre, aunque sólo fuera porque, a diferencia de un nombre genuino, tiene partes que son símbolos con significado por sí mismos. La parte positiva de la teoría de Russell acerca de ese tipo de expresiones

(**) En el original, 'There *is* a devil'.

se conoce con el nombre de *teoría de las descripciones definidas:* Wittgenstein la admiraba grandemente y ejerció una considerable influencia sobre su pensamiento.

En los *Principia Mathematica* Russell introduce el tema del siguiente modo:

> Supóngase que decimos 'El cuadrado redondo no existe'. Parece evidente que se trata de una proposición verdadera, y sin embargo no podemos decir que esa proposición consista en negar la existencia de un cierto objeto llamado 'cuadrado redondo'. Porque si hubiera ese objeto, existiría: no podemos empezar asumiendo que hay un cierto objeto, para luego proceder a negar que haya un objeto semejante. Cuandoquiera que se pueda suponer que el sujeto gramatical de una proposición no existe sin por ello convertir a la proposición en carente de sentido, es claro que el sujeto gramatical no es un nombre propio, es decir, que no es un nombre que directamente represente algún objeto. Por tanto, en todos esos casos la proposición debe poder analizarse de tal modo que lo que antes era el sujeto gramatical habrá ahora desaparecido. Así, cuando decimos 'El cuadrado redondo no existe' podemos, como primer intento de análisis, sustituir esa expresión por esta otra: 'es falso que hay un objeto x que es a la vez redondo y cuadrado'. *(Principia Mathematica,* 2.ª ed., p. 66.)

Hasta aquí la teoría de Russell es una aplicación del método de Frege para tratar la existencia, tal como se bosquejó arriba. Pero cuando llega a oraciones que se componen de una descripción definida y un predicado como 'El autor de *Hamlet* era un genio' Russell se aparta de Frege. Para Frege esa oración es de la misma forma que 'Shakespeare era un genio'; para Russell tiene una forma completamente diferente y posee una complejidad oculta. Para que la oración sea verdadera, debe darse el caso de que uno y un solo individuo escribió *Hamlet* (de otro modo, nadie tendría derecho a ser descrito como '*el* autor de *Hamlet*'). Así, Russell propone como análisis de esa oración el siguiente:

Para algún *x*, (1) *x* escribió *Hamlet*
y (2) para todo *y*, si *y* escribió *Hamlet*, *y* es idéntico a *x*
y (3) *x* era un genio

Esta formulación utiliza el primer elemento para decir que al menos un individuo escribió *Hamlet,* y el segundo para decir que un individuo a lo sumo escribió *Hamlet;* de modo que los dos elementos juntos dicen que exactamente un individuo escribió *Hamlet.* La formulación emplea el tercer elemento para decir que ese único individuo era un genio. En la

oración sin analizar, la expresión 'el autor de *Hamlet*' parece un nombre complejo (y como tal hubiera sido tratada por Frege); en la oración analizada esa expresión no aparece, y en su lugar tenemos una combinación de predicados y cuantificadores.

¿Cuál es el punto esencial de todo este complicado análisis? Para verlo hemos de tomar una oración que, a diferencia de 'El autor de *Hamlet* era un genio' no sea verdadera. Por ejemplo:

(A) El soberano de la Gran Bretaña es varón.
(B) El soberano de los Estados Unidos es varón.

Ninguna de estas dos oraciones es verdadera, pero las razones por las que no lo es difieren en cada caso. La primera oración es claramente falsa, porque aunque hay un soberano de la Gran Bretaña, no es un varón, sino una mujer; la segunda oración es no-verdadera porque no hay un individuo que sea el soberano de los Estados Unidos. El análisis hace patente las dos diferentes maneras como esa oración puede ser no-verdadera. Si se analizaran (A) y (B) siguiendo el modelo de 'El autor de *Hamlet* era un genio', entonces (A) sería no-verdadero por razón de una falsedad que afecta a (3), mientras que (B) sería no-verdadera por razón de una falsedad que afecta a (1).

Hemos de ver que, según la concepción de Russell, una oración como 'El soberano de los Estados Unidos es varón' no es simplemente no-verdadera, sino positivamente falsa; y, en consecuencia, 'No es el caso que el soberano de los Estados Unidos sea varón', que niega esa falsedad, es verdadera. (Por otra parte, 'El soberano de los Estados Unidos no es varón', que afirma que *hay* un individuo no varón que es soberano de los Estados Unidos, es, como 'El soberano de los Estados Unidos es varón', positivamente falsa.) A este respecto, las oraciones que contienen descripciones definidas vacías difieren netamente en el sistema de Russell de oraciones que contienen nombres vacíos, es decir, nombres aparentes que no nombran ningún objeto. Para Russell una pretendida oración como 'Slawkenburgius era un genio' no es realmente una oración en absoluto, y, por tanto, no es ni verdadera ni falsa, puesto que nunca existió alguien de quien 'Slawkenburgius' fuera el nombre propio.

Algunos filósofos han objetado que el tratamiento que da Russell a oraciones como 'El soberano de los Estados Unidos es varón' es falso. Según ellos, si no hay tal cosa como un soberano de los Estados Unidos, la oración no es que sea falsa, sino que está equivocada: la cuestión de su valor de verdad no se plantea. Cuando yo afirmo 'El autor de *Hamlet* era un genio' no afirmo, sino que más bien presupongo, que uno y un solo individuo escribió el *Hamlet*.

Algo de este tipo es con frecuencia lo más natural que podemos decir acerca de nuestro uso de tales descripciones definidas en el lenguaje ordinario; pero Russell, como Frege, estaba interesado en la construcción de un lenguaje que, para los propósitos de la lógica y la matemática, sería, en algunos aspectos, un instrumento más preciso y científico que el lenguaje ordinario. Tanto Frege como Russell consideraron esencial que ese lenguaje contuviera sólo expresiones que tuvieran un sentido definido, con lo cual querían decir que todas las oraciones en las que esas expresiones pudieran aparecer habrían de tener un valor de verdad. Por tanto, ninguno de los dos estaba dispuesto a considerar que una proposición como 'El soberano de los Estados Unidos es varón' careciera de valor de verdad. Para evitar esos huecos en el valor de verdad Frege propuso estipular arbitrariamente una referencia para las descripciones definidas vacuas y los nombres vacíos —de tal manera que, por ejemplo, 'El soberano de X' se refiriera al soberano de X si X es una monarquía, y, en otro caso, al número 'O'. El análisis de Russell, según el cual 'El soberano de X' no es una expresión que se refiera a nada, sea X una monarquía o no lo sea, consigue la definitividad que Frege buscaba por medios menos artificiales.

Wittgenstein, cuando escribió el *Tractatus,* aceptó la exigencia fregeana de definitividad del sentido (TLP 2.0211, 4.063, 5.4733) y el método de Russell para asegurar esta definitividad en proposiciones que contienen descripciones definidas. Estaba Wittgenstein particularmente interesado en aplicar y modificar la teoría de Russell para adaptarla a descripciones que describían objetos complejos enumerando sus partes. 'Todo enunciado acerca de complejos', escribió, 'se puede resolver en un enunciado acerca de sus componentes y en las proposiciones que describen el complejo completamente' (TLP 2.0201). Tomemos, por ejemplo, la oración

Austria-Hungría se alió con Rusia.

Esta oración era no-verdadera cuando Wittgenstein escribió el *Tractatus,* porque Austria-Hungría estaba en guerra con Rusia. Ahora es no verdadera por la razón, completamente diferente, de que la unidad política llamada 'Austria-Hungría' no existe. Es claro que estas dos posibilidades de falsedad son paralelas a las de 'El soberano de X es varón'; y se puede considerar que 'Austria-Hungría' es una descripción definida, a saber, 'la unión de Austria y Hungría'. Podemos adaptar la teoría de Russell a esta expresión del modo siguiente:

Para algún x y algún y, x = Austria
e y = Hungría
y x está unida a y
y x se alió a Rusia
e y se alió a Rusia.

Más simplemente, podemos decir que 'Austria-Hungría se alió a Rusia' significa: 'Austria se alió a Rusia y Hungría se alió a Rusia y Austria está

unida a Hungría' (NB 4; PI I, 39, 60). (En este caso el uso del predicado de identidad, o del nombre propio, hace superfluo el uso de la cláusula que nos asegura la unicidad.) Como veremos, Wittgenstein en el *Tractatus* hizo mucha metafísica sobre la posibilidad de un análisis de este tipo. 'El mérito de Russell', escribió, 'es haber mostrado que la forma lógica aparente de una proposición no tiene por qué ser su forma lógica real' (TLP 4.0031).

Lo que condujo a Frege y a Russell a diseñar un lenguaje más riguroso no era, sin embargo, inicialmente un interés por la metafísica, sino el deseo de asentar las matemáticas sobre una base lógica firme. Ambos se dedicaron a probar que las matemáticas, y en especial la aritmética, eran en realidad una rama o extensión de la lógica, carente de objeto específico de estudio y derivable de axiomas puramente lógicos. Era éste el objetivo de la gran obra de Frege, *Die Grundgesetzte der Arithmetik* (1893 y 1903), y de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead (1910-13). Ambas obras definen los números como clases de clases con el mismo número de miembros; así, el número dos es la clase de las parejas y el tres la clase de los tríos. Si queremos que esta definición no sea circular, ha de ser posible indicar qué es lo que quiere decir que dos clases tienen el mismo número de miembros sin hacer uso de la noción de número.

Esto no es tan difícil como parece. Frege señala que un camarero puede saber que hay tantos cuchillos como platos en una mesa sin saber cuántos hay de cada uno, simplemente con observar que hay un cuchillo a la derecha de cada plato. Es decir, sabe que la clase de los cuchillos que hay en la mesa tiene tantos miembros como la clase de los platos, aunque ignore el número de miembros de cada clase. Dos clases tienen el mismo número de miembros si cada miembro de una clase se puede correlacionar con un miembro diferente de la otra sin que sobre ninguno. A dos clases que reúnan esa propiedad se les llama clases equivalentes. Podemos, entonces, revisar la definición de número que hemos dado arriba y decir que un número es una clase de clases que tienen tantos miembros como una clase dada. Podemos definir el número cuatro como la clase de todas las clases que tienen tantos miembros como la clase de los evangelistas. Ahora bien: es claro que esa definición sería inútil para el propósito de reducir la aritmética a la lógica, puesto que el que haya cuatro evangelistas es un hecho contingente que sin duda no forma parte de la lógica. El programa de Frege y Russell sólo podía tener éxito si encontraban, para cada número, una clase que no sólo tuviera el número de miembros apropiado, sino cuyo número de miembros estuviera garantizado por la lógica.

Lo que ellos hicieron fue empezar con el número cero, que definieron como la clase de todas las clases con tantos miembros como la clase de los objetos que no son idénticos a sí mismos. Puesto que no hay objetos que no sean idénticos a sí mismos, esa clase no tiene miembros; y puesto que las clases que tienen los mismos miembros son la misma clase, en realidad sólo hay una clase que no tiene miembros. Cero es, por tanto, la clase cuyo único miembro es la clase que no tiene ningún miembro, la clase nula, como se le llama. El hecho de que sólo haya una clase nula se usa para proceder a la definición del número uno, que se define como la clase de las clases que tienen tantos miembros como la clase de las clases nulas, o (lo que viene a ser lo mismo) la clase de las clases que tienen tantos miembros como la clase cuyo único miembro es el número cero. Dos se puede definir como la clase de las clases que tengan tantos miembros como la clase cuyos miembros son cero y uno, tres como la clase de las clases que tienen tantos miembros como la clase cuyos miembros son cero y uno y dos, y así *ad infinitum*.

Es ésta una manera muy ingeniosa de construir la serie de los números naturales a partir de las nociones meramente lógicas de identidad, clase, pertenencia a una clase y equivalencia de clases. Contiene, sin embargo, como descubrió Russell, un fallo fatal. Para poder proceder de esta manera hemos de ser capaces de formar sin restricción clases de clases, y clases de clases de clases, etc.; en otras palabras, hemos de considerar a las clases como clasificables, como posibles miembros de otras clases. Ahora bien: ¿puede una clase ser miembro de sí misma? La mayoría de las clases no lo son (por ejemplo, la clase de los hombres no es un hombre), pero parece que algunas sí (por ejemplo, la clase de las clases es una clase). Parece, por tanto, que las clases se dividen en dos: la clase de las clases que son miembros de sí mismas, y la clase de las clases que no son miembros de sí mismas.

Consideremos ahora esta segunda clase: ¿es un miembro de sí misma o no? Si es miembro de sí misma, entonces, como se trata precisamente de la clase de las clases que *no* son miembros de sí mismas, no ha de ser miembro de sí misma. Pero, si no es miembro de sí misma, entonces pertenecerá a la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas, y será, por tanto, miembro de sí misma. Parece que o bien debe ser miembro de sí misma o no serlo; pero cualquiera de las dos alternativas que escojamos nos lleva ante una dificultad. Este frustrante descubrimiento recibió el nombre de 'paradoja de Russell', y mostraba que hay algo equivocado en el procedimiento permisivo de formar clases de clases *ab libitum*.

El remedio propuesto por Russell para esta dificultad se conoce con el nombre de teoría de los tipos. La raíz del error, pensaba Russell, está en considerar a las clases como objetos clasificables de cualquier manera. Pero, pensaba Russell ahora, las clases y los individuos son de tipos lógicos diferentes, y lo que puede ser verdadero o falso de uno puede no ser afirmable significativamente del otro. Una expresión como 'La clase de los hombres es un hombre' se consideraría, no como falsa, sino como carente de sentido. Lo que se puede decir con sentido de los individuos no se puede decir con sentido de las clases, y lo que se puede decir con sentido de las clases no se puede decir con sentido de las clases de clases,

y así a todo lo largo de la jerarquía de los tipos lógicos. Si se respeta la diferencia de tipo entre los distintos niveles de la jerarquía, la paradoja no puede formularse con sentido.

Pero Russell se encontró ahora con otra dificultad. Si se prohíbe formar clases de clases, ¿cómo iba a poder él definir la serie de los números naturales? Russell conservó la definición de cero como la clase cuyo único miembro es la clase nula, pero ahora consideró a uno como la clase de todas las clases similares a la clase cuyos miembros son (a) los miembros de la clase nula, más (b) cualquier objeto que no sea miembro de esa clase. Dos quedaba a su vez como la clase de todas las clases similares a la clase cuyos miembros son (a) los miembros de la clase utilizada para definir uno, más (b) cualquier objeto que no sea miembro de esta clase definitoria. De esta manera se pueden definir los números uno tras de otro, y cada número es una clase de clases de individuos. Pero la serie de los números naturales se puede continuar *ad infinitum* sólo si hay un número infinito de objetos en el universo; porque si hubiera sólo *n* individuos, entonces no habría clases con n + 1 miembros, y no habría por tanto un cardinal n + 1. Russell aceptó esto y, en consecuencia, añadió a sus axiomas un axioma de infinitud, es decir, la hipótesis de que el número de objetos del universo no es finito. Esta hipótesis puede ser, como Russell pensaba, altamente probable; pero parece que está lejos de ser una verdad lógica; y la necesidad de postularla es, por tanto, una mancha en la pureza del programa original de derivar la aritmética a partir de la sola lógica.

Wittgenstein se sentía profundamente insatisfecho con la teoría de los tipos y el axioma de infinitud, y gran parte de sus primeros trabajos sobre lógica, reflejados en sus *Notebooks*, surgen de esta insatisfacción.

CAPITULO 3

La crítica de los «Principia»

'Todas las teorías de tipos', escribió Wittgenstein a Russell en 1913, 'deben ser arrumbadas por una teoría del simbolismo tal que *tipos diferentes de cosas* estén simbolizadas por diferentes tipos de símbolos que no *pueden* sustituirse unos a otros' (NB 121). Durante 1913 y 1914 Wittgenstein trabajó en esa teoría del simbolismo, y sus primeros intentos en ese sentido se pueden ver en las 'Notes on Logic' (septiembre de 1913), las notas dictadas a G. E. Moore en Noruega (abril de 1914) y el libro de notas que data de la segunda mitad de 1914.

Wittgenstein llegó a pensar que lo equivocado de la teoría de los tipos era que constituía un intento de decir algo que era indecible. La teoría de los tipos dice que ciertos tipos de símbolos no se pueden combinar: por ejemplo, 'La clase de los hombres es un hombre' es un sinsentido. Pero esto mismo es un caso de sinsentido; o, más bien, lo que ocurre es que no consigue lo que se propone. Porque, ¿qué significa el sujeto de la oración siguiente?:

(A) 'La clase de los hombres es un hombre' es un caso de sinsentido.

Si lo que está entre comillas significa sólo los sonidos, o las marcas sobre el papel, entonces la oración entera enuncia en el mejor de los casos un hecho empírico trivial acerca de convenciones lingüísticas arbitrarias, porque no hay nada en este conjunto de sonidos que impida asignarle un significado. Seguramente podría haber un lenguaje que fuera exactamente como el castellano excepto en que el signo 'clase' se usara como el castellano usa el signo 'el más alto'. En ese caso el conjunto de signos que va entre comillas tendría perfectamente buen sentido y expresaría una verdad.

Todo esto, sin embargo, es claramente irrelevante para el propósito de Russell. Se supone que (A) no versa acerca de los sonidos, sino acerca de su significado. ¿Debiéramos, entonces, decir más bien lo siguiente?:

(B) 'La clase de los hombres es un hombre', cuando esta expresión tiene el significado que tiene en castellano, es un caso de sinsentido.

Pero parece que *eso* no servirá, porque si la expresión es un caso de sinsentido, entonces no *tendrá* ningún significado en castellano. De modo que, según parece, hemos de regresar a afirmar que la oración versa acerca de marcas sin significado (cf. NB 2; TLP 5.473).

¿Diremos que los símbolos 'la clase de los hombres' y '...es un hombre' no se pueden combinar para formar una oración? Esto parece ofrecernos una salida, pero no es así. Porque si las expresiones que están entre comillas se refieren a los sonidos, entonces estamos otra vez expresando una verdad empírica trivial. Pero, por otra parte, si se refieren a los sonidos con su significado, a los símbolos con sus propiedades lógicas, ¿qué es lo que entendemos por 'combinación' cuando decimos que no se pueden combinar de una cierta manera? La respuesta más plausible es esta: 'la clase de los hombres', sea cual fuere su significado en castellano, no puede ser el sujeto de una oración cuyo predicado es '...es un hombre', sea cual fuere el significado de *eso* en castellano. Podemos dudar de que esta respuesta sea significativa, pero, aunque lo fuera, ello no haría más que posponer el momento fatídico. Porque, ¿podremos nosotros dar razón del significado de las expresiones fragmentarias sin dar razón de las oraciones en las que pueden aparecer? Si no es así, todos los problemas anteriores se nos plantearán de nuevo.

El procedimiento que Wittgenstein adopta para escapar a esta dificultad consiste en establecer que las reglas de la lógica deben ser enteramente sintácticas, es decir, que deben ser reglas acerca de la manipulación de símbolos. No podemos formular reglas semánticas, reglas acerca del significado de los símbolos, ni podemos dar una justificación de las reglas sintácticas basada en el significado de los símbolos (no podemos decir, por ejemplo: todo símbolo de tal y tal objeto ha de tener tales y tales reglas) (NB 116; TLP 3.33-3.331). Para poder decir cuáles son las propiedades lógicas del lenguaje, necesitamos un lenguaje sin esas propiedades (porque de otro modo estaríamos dando por sentado lo que se supone que estamos explicando). Pero un lenguaje que carezca de esas propiedades, un lenguaje ilógico, es imposible (TLP 3.031).

El tema de mucho de lo escrito por Wittgenstein en 1914, retomado luego en el *Tractatus* (TLP 5.473), es que la lógica debe cuidarse de sí misma. Con esto Wittgenstein rechazaba la posibilidad de una filosofía de la lógica tal como la habían concebido Frege y Russell. En los *Principia Mathematica*, además de las expresiones simbólicas, aparecen pasajes escritos en prosa inglesa conteniendo palabras que podríamos traducir al castellano como 'propiedad', 'relación', 'constante lógica'. Esto, llegó a pensar Wittgenstein, era ilegítimo y superfluo. La lógica no necesita una teoría filosófica que la justifique, ni puede la filosofía poner límites a su aplicación. 'Todo lo que es posible en lógica está también permitido' (TLP 5.473).

Las únicas proposiciones que realmente encajan en los libros de lógica son las tautologías, cuya naturaleza nos muestran las tablas de verdad.

Al ser tautologías, no dicen nada acerca del mundo, porque son verdaderas en todo estado posible de cosas y, en consecuencia, no pueden tener preferencia por un estado de cosas más bien que por otro. Son proposiciones de un tipo único, porque su verdad se puede averiguar mediante un simple estudio de los símbolos que las expresan. No dicen nada acerca del mundo, pero revelan la estructura de los símbolos que las componen. Así, 'está lloviendo o no está lloviendo' no dice nada acerca del tiempo; pero el hecho de que sea una tautología muestra que 'está lloviendo' y 'no está lloviendo' se contradicen entre sí (TLP 6.1-6.201).

Las presuntas proposiciones de la lógica filosófica, pensaba Wittgenstein, eran intentos de *decir* lo que las tautologías *mostraban*. La distinción entre decir y mostrar era fundamental tanto en su primera filosofía como en su filosofía posterior. Por ejemplo, Wittgenstein escribió:

> Lo que se expresa *ello mismo* en el lenguaje no se puede expresar por medio del lenguaje.
> Las proposiciones *muestran* la forma lógica de la realidad.
> La exhiben.
> Así, una proposición, '*fa*', muestra que el objeto *a* figura dentro de su sentido; dos proposiciones, '*fa*' y '*ga*', muestran que el mismo objeto se menciona en ambas...
> Lo que *puede* ser mostrado no puede ser dicho.

Como primer intento de explicar la distinción, se podría afirmar que algo puede ser *dicho* si es posible para un oyente aprehender el contenido de lo que le está siendo comunicado sin saber su valor de verdad; o, para decirlo de otra manera, se puede decir que p sólo si un interrogador puede formular la pregunta '¿Es el caso que p?' sin conocer la respuesta. Para Wittgenstein algo puede ser *dicho* sólo si puede ser transmitido a alguien como una nueva información. Y lo que puede ser dicho no puede ser mostrado y lo que puede ser mostrado no puede ser dicho (TLP 4.1212).

Con el fin de ilustrar la tesis de Wittgenstein de que las tautologías muestran las propiedades lógicas o estructurales de sus componentes podemos dar el siguiente ejemplo. Supongamos que tomamos las tres proposiciones 'Si es domingo, las tiendas están cerradas', 'Es domingo', 'Las tiendas están cerradas'. Podemos formar con ellas una tautología del modo siguiente: 'Si es domingo, las tiendas están cerradas; y es domingo; luego las tiendas están cerradas'. Está perfectamente claro que la tautología no dice nada acerca del mundo, mientras que las tres proposiciones que la componen sí lo hacen. Pero, diría Wittgenstein, la tautología muestra algo acerca de las propiedades formales del lenguaje. Muestra que 'Las tiendas están cerradas' se sigue de 'Si es domingo las tiendas están cerradas' y 'Es domingo'. Pero, podríamos preguntar, ¿por qué esto no puede ser *dicho?* Además, ¿no acabamos de *decirlo* en este momento?

La respuesta ha de ser la siguiente. Cualquier persona que entienda lo que yo acabo de escribir debe tomar lo que aparece entre comillas como oraciones castellanas, y no simplemente como una sucesión de marcas sin significado. Pero, para poder hacerlo así, ha de saber castellano y, por lo tanto, saber las reglas para el uso de las expresiones castellanas que componen las oraciones citadas. Pero si conoce estas reglas sabe también que la tercera oración se sigue de las otras dos; y, por tanto, cuando me proponía darle información lo cierto es que no le he dado información en absoluto.

Para clarificar esto puede ser útil introducir una distinción que Wittgenstein trazó (pero no siempre observó) entre signos y símbolos (TLP 3.326, 3.32 y ss.). Si consideramos una palabra o una proposición —hablada o escrita— desde el punto de vista de sus cualidades perceptibles, como su forma o sonido, entonces estamos considerando el *signo;* cuando intentamos aprehender el uso significativo de la expresión, sus reglas de aplicación, estamos habiéndonoslas con el *símbolo*. Cabe la posibilidad de que el mismo sonido o la misma marca sean usados en el lenguaje de diferentes maneras —por ejemplo, 'den'— como artículo en la lengua alemana y como forma verbal en castellano; o 'pienso' en castellano como verbo y como sustantivo. En este caso tenemos el mismo signo, pero dos símbolos diferentes. Es importante señalar que para especificar el símbolo no es necesario que hagamos ninguna referencia a la *semántica:* no tenemos que decir nada acerca de su referencia, o acerca del tipo de cosa que representa en el mundo (TLP 3.33). Es esto lo que había de erróneo en la teoría de los tipos: Russell, al redactar sus reglas sintácticas, se veía obligado a hablar de las cosas significadas por los símbolos (TLP 3.331). Pero que una cosa pertenece a un determinado tipo es algo que no puede ser dicho: no se puede decir, por ejemplo, que M es una cosa (en cuanto opuesta, por ejemplo, a una clase). Esto es algo que debe ser *mostrado* por el símbolo 'M' (no, desde luego, por el signo 'M', sino por el símbolo, el signo con sus reglas sintácticas). No podemos hablar de tipos; podemos sólo hablar de símbolos; pero lo que la teoría de los tipos intenta decir, pueden mostrarlo los símbolos (TLP 3.332-3.333; NB 108).

¿Cómo muestran los símbolos lo que la teoría de los tipos intentaba decir? Tomemos la oración 'Sócrates es un tipo de cosa diferente de la mortalidad'. Esto es un sinsentido, pero lo que intenta decir se puede hacer patente de la siguiente manera. En 'Sócrates es mortal', 'Sócrates' es un nombre propio, pero 'mortal' no; lo que simboliza no es sólo la expresión 'mortal' o 'es mortal', sino el hecho de que '...es mortal' está a la derecha de un nombre propio. De modo similar, en 'Juan ama a María', 'ama' solo no es un símbolo, sino que lo que simboliza es el hecho de que 'ama' está entre dos nombres dispuestos en un cierto orden (Si 'ama' sólo fuera el símbolo, entonces 'Juan ama a María' y 'María ama a Juan' y 'ama María Juan' serían todas la misma proposición, estando, como están, compuestas de los mismos símbolos). Y lo que todo esto muestra es lo que podemos intentar expresar, por ejemplo, diciendo que hay una diferencia de tipo entre objetos, relaciones y propiedades (NB 1089).

Nuestra reformulación, sin embargo, no ha evitado del todo caer en el lenguaje prohibido de la semántica, porque al distinguir entre lo que *simboliza* y lo que no, nos sentimos incitados a plantear la siguiente cuestion: 'y, *¿qué* es lo que simboliza?' Cualquier respuesta a esta cuestión estaría abierta a las mismas objeciones que la teoría de los tipos, puesto que 'simboliza' es un verbo que intenta traspasar el límite entre el lenguaje y el mundo. Debiéramos más bien intentar distinguir entre rasgos esenciales y rasgos accidentales del símbolo, y trazar la distinción entre esencia y accidente dentro del ámbito de la sintaxis (NB 109, TLP 3.334-3.341). Todo símbolo tendrá rasgos accidentales y rasgos esenciales. Por ejemplo, es un rasgo accidental de la lengua inglesa el que el orden de los nombres que flanquean el verbo 'to love' sea significativo; en latín lo importante sería la terminación de los nombres, y 'Mariam amat Joannes' y 'Joannes amat Mariam' dirían lo mismo. Pero todo lenguaje debe contener algún dispositivo para distinguir entre el sujeto y el objeto del verbo, y la parte esencial del símbolo será lo que todos los símbolos que pueden desempeñar la misma función tienen en común (TLP 3.341).

Toda proposición muestra —pero no dice— varias cosas acerca de sí misma. Por ejemplo, 'Juan ama a María' muestra, pero no dice, que 'Juan' está a la izquierda de 'María'. Este rasgo accidental, arbitrario, se puede decir mediante otra proposición. Pero las propiedades lógicas, no arbitrarias, que toda proposición debe tener, no se pueden decir mediante otra proposición (NB 110).

Toda proposición muestra estas propiedades lógicas (TLP 4.121), pero las proposiciones del lenguaje ordinario las muestran sólo oscuramente, en parte a causa de la presencia de signos similares que pertenecen a símbolos diferentes. Lo que el filósofo de la lógica puede hacer es construir un simbolismo que no use el mismo signo en símbolos diferentes, un simbolismo que obedezca las reglas de la gramática lógica a diferencia del castellano, en el que, por ejemplo, 'es' significa de tres maneras diferentes, y en el que 'idéntico' tiene la sintaxis lingüística —aunque no la sintaxis lógica— de un adjetivo (TLP 3.323).

Además de signos que parecen similares pero pertenecen a símbolos diferentes, el lenguaje ordinario contiene símbolos que parecen diferentes pero que significan de la misma manera y tienen, por tanto, el mismo significado. Esto es verdadero no sólo del lenguaje ordinario, sino también de los lenguajes formalizados de Frege y Russell (NB 100). Tomemos las proposiciones 'no a la vez p y no q' y 'o no p o q'. Ambas tienen la misma tabla de verdad; cada una de ellas es verdadera y falsa exactamente en las mismas circunstancias que la otra. Si consideramos que el

sentido de las proposiciones compuestas con conectivas como 'y' y 'o' se agota en la expresión de su relación con las posibilidades de verdad de las proposiciones más elementales que las componen (TLP 4.4), entonces podemos decir que 'no a la vez q y no q' y 'o no p o q' tienen el mismo sentido. Cualquiera de ellas es sustituible por la otra, y además su tabla de verdad común se puede usar como un signo proposicional con el mismo significado (TLP 3.344, 4.44).

Pero, ¿es correcto considerar las proposiciones compuestas como nada más que la expresión de acuerdo y desacuerdo con las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales? Wittgenstein lo creía así, pero hizo bien en no darlo por descontado. Para probarlo, ofreció en el *Tractatus* y en los *Notebooks* una serie de argumentos. Puede uno sentirse tentado, dijo, a pensar que palabras como 'no' y 'o' tienen algún significado independiente: es difícil que piense que 'no' denota alguna No-idad Platónica, pero podría quizá pensar que el 'o' en 'Juan vendrá o María vendrá' expresa una relación entre dos estados de cosas. Durante un tiempo él mismo se sintió tentado a creer esto, pero pronto abandonó la idea, y la primera carta a Russell que se conserva dice: 'La lógica está todavía en el crisol, pero hay una cosa que cada vez me parece más obvia... no hay constantes lógicas' (NB 119). Y en el *Tractatus* (TLP 4.0312) califica como su pensamiento fundamental el de que las constantes lógicas no denotan. Es decir, que no representan, como otras palabras, algo en el mundo. Es importante comprender lo que él quería decir con esto.

En primer lugar, Wittgenstein arguye que no hay nada en el mundo que corresponda al signo de negación. A 'p' y a 'no p' corresponde la misma realidad, dice en el *Tractatus* (TLP 4.0621); en sus *Notebooks* había dicho, utilizando la terminología de Frege, que ambas tienen la misma referencia o denotación (NB 100). Con esto quería decir que es uno y el mismo hecho el que hace verdadera o falsa a cada una de ellas: si es el caso que p, entonces el hecho positivo de que p a la vez hace a 'p' verdadero y hace a '*no*-p' falso; si no es el caso que p, entonces 'q' se convierte en falsa y 'no-p' en verdadera en virtud del mismo hecho negativo (NB 94, TLP 2.06). Ningún elemento nuevo entra en el hecho que corresponde a 'no-p', porque es exactamente el mismo hecho que corresponde a 'p'. Si nos sentimos tentados a pensar de otro modo, es porque nos sentimos tentados a confundir el que p no es el caso con lo que es el caso en lugar de p (es decir, a confundir el hecho negativo de que la rosa no es roja con el hecho positivo de que la rosa es blanca) (NB 94-5). Si 'no' introdujera algo nuevo en una proposición, entonces 'no no p' sería algo diferente de 'p'. Parece a duras penas creíble, dice Wittgenstein, que de un solo hecho p se sigan infinitos hechos distintos, a saber, que no no p, que no no no no p, etc. (TLP 5.43, 5.44). En realidad, 'p' y 'no no p' dicen exactamente lo mismo; y en un simbolismo ideal el signo para 'p' y el signo para 'no no p' serían uno y el mismo (NB 100).

En segundo lugar, Wittgenstein insiste en que las conectivas binarias 'o', 'y', etc., no denotan relaciones, y ofrece argumentos en favor de esta opinión a pesar de que, dice, es algo 'obvio para el hombre corriente' (NB 101). En primer lugar, a diferencia de las relaciones reales, necesitan paréntesis para expresar su alcance [por ejemplo, para distinguir '(o p o q) y r' de 'o p (o q y r)']; en segundo lugar, son interdefinibles (por ejemplo, 'si... entonces' se puede definir como 'o no... o', 'p y q' se puede definir como 'no o no p o no q', etc.) (NB 115; TLP 5.461; NB 103; TLP 5.42).

Puesto que las conectivas proposicionales son definibles entre sí no debieran aparecer en una notación ideal, como ocurre en las de Frege y Russell, como símbolos primitivos (TLP 5.42). Al igual que las conectivas proposicionales, los cuantificadores son también interdefinibles ('para todo x' = 'no para algún x no'; 'para algún x' = 'no para todo x no'), de modo que en el simbolismo ideal también deben desaparecer (NB 103; TLP 5.441).

Y, ¿qué ocurre con la tercera de las constantes lógicas, el signo de identidad (' = ')? Es evidente, dice Wittgenstein, que la identidad no es una relación entre objetos: decir de dos cosas que son idénticas carece de sentido, y decir de una cosa que es idéntica a sí misma no es decir nada en absoluto (TLP 5.53-5.5303). 'Creo que sería perfectamente posible excluir el signo de identidad de nuestra notación e indicar siempre la identidad simplemente mediante la identidad de los signos (en ciertas circunstancias)', escribió en su cuaderno de notas en noviembre de 1914 (NB 34); y mantuvo esta sugerencia en el *Tractatus* (TLP 5.53). En la vida diaria un hombre puede tener varios nombres, y varios hombres tener el mismo nombre; uno de los principios de la notación ideal era que no había de haber signos que pertenecieran a más de un símbolo. Si seguimos este principio, entonces todo objeto tendría un signo diferente y no habría necesidad de un signo de identidad: una proposición como 'A = B' sería siempre incorrecta, y una proposición como 'A = A' sería siempre insustancial (TLP 5.5303).

Uno de los hilos, entonces, del pensamiento del *Tractatus*, un hilo que estaba más o menos completo al final de 1914, era el desmantelamiento del sistema lógico de los *Principia Mathematica*. La crítica de Wittgenstein se dirige contra tres blancos: (i) el aparato extralógico que hay que añadir al sistema formal; por ejemplo, la teoría de los tipos; (ii) el método axiomático, que oculta el hecho de que algunas proposiciones son más primitivas que otras, cosa que en cambio muestra el método de las tablas de verdad; (iii) el uso de constantes lógicas —las conectivas proposicionales, los cuantificadores, el signo de identidad— como símbolos primitivos indefinidos.

¿Qué ofrecía Wittgenstein en su lugar? No podemos exponerlo hasta tanto no hayamos examinado su teoría de la naturaleza de las proposi-

ciones elementales o atómicas. En los *Principia* la lógica aparece como algo que concierne a las relaciones entre proposiciones complejas construidas mediante conectivas y cuantificadores a partir de proposiciones elementales sobre el modelo de 'Sócrates es humano' y 'Juan ama a María'. Wittgenstein creía que los problemas que surgen en conexión con las proposiciones complejas se podían retrotraer a la naturaleza de las proposiciones atómicas mismas (NB 120). Además, escribía Wittgenstein el 5 de noviembre de 1914, todas las constantes lógicas están ya contenidas en la proposición elemental (NB 27). Porque, como explicó más tarde en el *Tractatus*, 'Sócrates es humano' dice lo mismo que 'Para algún x, x es humano y x = Sócrates' —siendo esta última una proposición que contiene una conectiva veritativo-funcional, un cuantificador y el signo de identidad—. Puesto que la proposición elemental dice lo mismo que la proposición compleja, el elemento simbolizante en cada proposición debe ser el mismo (ver p. 51); y el análisis de la proposición elemental en la notación ideal revelaría la esencia que es común a ambos. 'Dondequiera que hay complejidad, están presentes un argumento y una función, y donde éstos están presentes tenemos ya todas las constantes lógicas' (TLP 5.47; NB 121).

Por tanto, una explicación completa del modo de significar de las proposiciones elementales sería adecuado para explicar el modo como significan las proposiciones complejas. Esto mostraría la superfluidad, la naturaleza accidental de las constantes lógicas del simbolismo russelliano. La única auténtica constante lógica sería el elemento, cualquiera que fuere, que, en toda proposición elemental, la hace capaz de decir lo mismo que y ser equivalente a proposiciones que contienen las pseudoconstantes de los *Principia*. A este elemento le llamó Wittgenstein 'la forma general de la proposición'; describirla supondría describir el único signo primitivo de la lógica (TLP 5.472; NB 45).

¿Cómo hemos, entonces, de describir la forma general de la proposición? Wittgenstein creía que había encontrado la clave de este problema mediante el descubrimiento de la naturaleza pictórica de las proposiciones. Sus anotaciones del 29 de septiembre de 1914 relatan cómo se le ocurrió la idea.

> El concepto general de la proposición acarrea un concepto completamente general de la coordinación entre la proposición y la situación. La solución a todas mis cuestiones debe ser extremadamente simple.
>
> En la proposición tenemos algo así como un mundo reunido experimentalmente (como cuando en el tribunal de París se representa un accidente automovilístico por medio de muñecos, etc.). Esto debe conducir directamente (si yo no estoy ciego) a la naturaleza de la verdad...

> Si la figura de la derecha en este dibujo representa el hombre A y la de la izquierda al hombre B, entonces todo junto puede afirmar, por ejemplo, 'está esgrimando con B'. La proposición dibujada puede ser verdadera o falsa. Tiene un sentido independiente de su verdad o falsedad. Tiene que ser posible demostrar todo lo esencial examinando este caso (NB 7).

Los dos próximos capítulos mostrarán cómo Wittgenstein desarrolló esta idea.

CAPITULO 4

La teoría pictórica de la proposición

En el *Tractatus,* Wittgenstein, antes de exponer su teoría de que la proposición es una pintura, hace algunas consideraciones sobre la naturaleza de las pinturas en general (TLP 2.1-2.225). Por los ejemplos que usa en otra parte es claro que consideraba como pinturas no sólo retratos, dibujos, fotografías y otras obvias representaciones pictóricas en dos dimensiones, sino también mapas, esculturas, modelos tridimensionales, e incluso cosas tales como partituras musicales y grabaciones de gramófono. Quizá su teoría haya de ser considerada como una teoría de la representación en general.

Toda representación puede ser fiel o infiel: puede dar una pintura verdadera o falsa de lo que representa. Es este hecho lo que condujo a Wittgenstein a intentar clarificar la naturaleza de la proposición por medio de una teoría general de la representación. En cualquier representación hay dos cosas a considerar: (a) *de* qué es una representación; (b) si lo que representa lo representa fiel o infielmente. La distinción entre estos dos rasgos de una representación corresponde a la distinción, concerniente a una proposición, entre lo que la proposición *significa* y si lo que ella significa es verdadero o falso —entre sentido y valor de verdad.

En el pasaje citado al final del último capítulo Wittgenstein cuenta que había tenido noticia de que en los tribunales de París se reconstruían los accidentes automovilísticos mediante juguetes y muñecas. Una colisión entre un camión y un cochecillo de niño se representaría colocando juntos un camión de juguete y un cochecillo de juguete. Esto nos daría una pintura tridimensional, un modelo del accidente. Wittgenstein estimaba que este procedimiento arrojaba mucha luz sobre la teoría de la representación y de la proposición.

Una determinada disposición del camión de juguete y del cochecillo de juguete puede representar las posiciones relativas del camión y del cochecillo en el momento del accidente. ¿Cómo es posible esta representación? En primer lugar, el cochecillo de juguete debe sustituir al cochecillo auténtico, y el camión de juguete al camión auténtico: es decir, que los elementos del modelo deben estar en lugar de los elementos de la situación que se trata de representar. Esta es la relación pictórica (*ab-*

bildende Beziehung) que hace de la pintura una pintura (TLP 2.1514). Pero con esto no basta: los elementos del modelo deben estar relacionados entre sí de una manera determinada. Es la relación espacial entre el camión de juguete y el cochecillo de juguete lo que representa la relación espacial entre el camión auténtico y el cochecillo auténtico. Si los juguetes estuvieran tirados en un armario es evidente que también estarían en una determinada relación espacial, pero esto no representaría algo como lo que representan cuando se los utiliza en el tribunal para figurar los vehículos envueltos en una colisión.

La relación entre los elementos de una pintura —el hecho de que los elementos estén relacionados de la manera en que están— es ello mismo un *hecho*, y esto llevó a Wittgenstein a decir que una pintura es un hecho. A la conexión de los elementos en una pintura le llamó la estructura de la pintura (TLP 2.15). Toda pintura tiene una estructura, pero no es idéntica a su estructura. Una pintura consiste en la estructura más la relación pictórica; la pintura es la relación entre los elementos considerados como elementos que tienen relaciones pictóricas con objetos exteriores.

Debemos tener en cuenta no sólo la estructura real de las pinturas, sino los rasgos que hacen posible esa estructura. A la posibilidad de la estructura le llama Wittgenstein 'forma pictórica' (*Form der Abbildung*). En el ejemplo anterior, la relación espacial real de los juguetes es la estructura de la pintura, y la posibilidad de esta relación —es decir, el carácter tridimensional de los juguetes— es su forma de representación (cf. TLP 2.171). El carácter tridimensional es algo que el modelo utilizado por el tribunal y el accidente tienen en común: es por este elemento común por lo que el modelo del tribunal puede representar el accidente de la carretera. Debe, pensaba Wittgenstein, haber algo idéntico en una pintura y en lo que pinta para que lo uno pueda ser en absoluto una pintura de lo otro (TLP 2.161). Este elemento común es lo que se llama 'forma pictórica'.

Como la forma pictórica es la posibilidad de relación entre elementos de la pintura, y como la forma pictórica es común a la pintura y a lo que pinta, la forma pictórica es también la posibilidad de que las cosas representadas estén relacionadas de la misma manera que los elementos representativos en la pintura (TLP 2.151). Así, pues, una pintura representa una posibilidad en el mundo real, del mismo modo que, por ejemplo, el dibujo o modelo de un arquitecto muestra una posible disposición de ciertos edificios (TLP 2.202).

¿Cómo se conecta la pintura con la realidad que representa? A esta cuestión Wittgenstein parece dar respuestas incompatibles (TLP 2.151-2.1515). Después de haber explicado la forma pictórica Wittgenstein dice inmediatamente: 'Así es como una pintura está ligada a la realidad: llega hasta ella' (TLP 2.1511), y esto sugiere que es mediante la forma pictórica como la pintura toma contacto con la realidad. Más adelante, sin embargo, dice que las correlaciones pictóricas entre los elementos de la pintura y los objetos 'son, por así decir, las antenas de los elementos de la pintura, con los que la pintura toca la realidad' (TLP 2.1515).

La inconsistencia es sólo aparente. Seleccionar un conjunto de juguetes como representantes tridimensionales de objetos tridimensionales es *eo ipso* convertir sus propiedades tridimensionales en la forma pictórica de la pintura. Es la elección de un objeto *qua* objeto con una cierta forma pictórica (es decir, con la posibilidad de combinarse con otros objetos de ciertas maneras que han de ser consideradas significativas) lo que efectúa la conexión con la realidad (la *forma* de los objetos es en este caso relevante —no su color o su peso, aunque en una ocasión diferente puedan estas propiedades ser relevantes—). De modo que la conexión con la realidad la efectúa la persona que hace las correlaciones entre los elementos de la pintura y los elementos de la realidad. ¿Cómo lo hace? Por la época en que escribió el *Tractatus* Wittgenstein pensaba que era una cuestión empírica sin ninguna importancia para la filosofía. Más tarde llegó a darse cuenta de que estaba íntimamente conectada con la naturaleza de la representación. Pero en el *Tractatus* Wittgenstein estaba más interesado en discutir la forma pictórica que en discutir la relación pictórica.

Wittgenstein parece haber pensado que para que A sea una pintura de B, A no debe ser ni totalmente como B (pues, de otro modo, sería B y no justamente una pintura de B), ni totalmente distinto de B (puesto que en ese caso no podría ser una pintura de B) (NB 15). Lo que hace a A parecido a B, lo que tiene en común con B, recibe de Wittgenstein, como hemos visto, el nombre de forma pictórica de A. A lo que hace que A sea distinto de B, y lo convierte en una pintura y no en una realidad duplicada, podemos llamarlo 'forma representacional' de A[1]. Así, por ejemplo, en un dibujo bidimensional a lápiz de un paisaje la forma pictórica es la especialidad de la pintura, especialidad que comparte con el paisaje; la forma representacional es la bidimensionalidad en miniatura y en blanco y negro que es peculiar a la pintura con las convenciones de escala, perspectiva, sombreado, etc., que esto entraña (TLP 2.171). En el modelo tridimensional del accidente que veíamos antes, las tres dimensiones forman todas ellas parte de la forma pictórica, pero el tamaño y el color son parte de la forma representacional.

Las pinturas pueden ser más o menos abstractas, más o menos parecidas a lo que pintan: su forma pictórica puede ser más o menos rica. Pero hay un mínimo que debe ser común a la realidad y a la pintura para que la pintura pueda retratarla incluso aunque sea incorrectamente: este mínimo, dice Wittgenstein, es la forma lógica (TLP 2.18). A lo que

[1] Parece que esto es lo que Wittgenstein quería decir con '*Form der Darstellung*' (TLP 2.173-4), si es que no hacía a esta expresión sinónima de '*Form der Abbildung*'.

esto apunta es a que los elementos de la pintura deben ser capaces de alguna combinación entre sí según una pauta que corresponda a la relación entre los elementos de lo que es pintado (cf. TLP 2.0141). Hasta dónde llega esa 'combinación' diferirá según las diferentes formas representacionales: en una partitura, por ejemplo, la disposición de las notas en la página de izquierda a derecha representa la ordenación de los sonidos en el tiempo. La disposición espacial de las notas no forma parte de la forma pictórica, sino sólo de la forma representacional, porque los sonidos no están en el espacio. La ordenación, sin embargo, es común a ambos; y esta ordenación común es (se puede conjeturar) el tipo de cosa que Wittgenstein tenía en la mente cuando hablaba de forma lógica. Puesto que toda pintura debe tener su forma lógica común con lo que pinta, la forma lógica es parte de la forma pictórica de toda pintura; toda pintura es una pintura lógica además de ser, por ejemplo, una pintura espacial o de cualquier otro tipo. Toda pintura representa un posible estado de cosas, al que se puede llamar su sentido; es una pintura verdadera si su sentido está de acuerdo con la realidad, y falsa en otro caso. Ninguna pintura muestra ella misma si es verdadera o falsa: para saberlo hay que compararla con la realidad (TLP 2.201-2.225).

Esto por lo que se refiere a la teoría general del pintar. Wittgenstein va a aplicar esta teoría primero brevemente a los pensamientos y luego más extensamente a las proposiciones. Una pintura lógica de un hecho, dice Wittgenstein, es un pensamiento; y en una proposición un pensamiento se expresa de una manera perceptible a los sentidos (TLP 3, 3.1). Presumiblemente una proposición no es la única forma perceptible de expresión de un pensamiento: por lo que se ha dicho en otra parte parece que una pintura, una escultura, una partitura musical, todas ellas serían expresiones de pensamientos (cf. TLP 4.014). Puesto que una pintura es una combinación de elementos, se plantea la siguiente cuestión: ¿cuáles son los elementos de una pintura lógica, de un pensamiento? Este problema se lo planteó Russell a Wittgenstein y recibió una respuesta más bien brusca. Puesto que un pensamiento es un hecho, Russell preguntó: '¿Cuáles son sus constituyentes y componentes y cuál es su relación con los del hecho pintado?' 'No sé *cuáles* son los constituyentes de un pensamiento', replicó Wittgenstein, 'pero sé *que* debe haber tales constituyentes que corresponden a las palabras del lenguaje. El tipo de relación que haya entre los constituyentes del pensamiento y los del hecho pintado es también irrelevante. Averiguarlo sería asunto de la psicología'. '¿Consta un pensamiento de palabras?', insistió Russell. 'No, sino de constituyentes psíquicos que tienen con la realidad el mismo tipo de relación que las palabras. Qué son esos constituyentes es algo que ignoro'. (NB 129-30).

En el *Tractatus* se nos dicen pocas cosas acerca de los pensamientos. Es posible extraer unas pocas conclusiones a partir de la definición de un pensamiento como una pintura lógica de los hechos más la teoría general del pintar. Toda pintura, desde luego, es una pintura lógica; pero los

pensamientos son pinturas lógicas *par excellence*, puesto que la estructura lógica es el *todo de* su forma pictórica. Si eliminamos la lógica, las pinturas lógicas son imposibles, de modo que el pensamiento no puede representar algo que contradiga las leyes de la lógica, al igual que no podemos hacer una representación espacial de algo que contravenga las leyes de la geometría (TLP 3.03-3.0321). Pero el pensamiento no puede representar la lógica como tampoco puede representar la ilogicidad, porque ninguna pintura puede pintar su forma pictórica, y la lógica es la forma pictórica del pensamiento (TLP 2.172; cf. 4.0312).

Si la lógica es la forma pictórica del pensamiento, ¿cuál es su forma representacional? No se nos dice; presumiblemente es la posibilidad de modelado en el misterioso medio mental mencionado en la carta a Russell. Sea lo que fuere, es imposible pensar acerca de ello, puesto que ninguna pintura puede colocarse ella misma fuera de su forma representacional (TLP 2.174).

Sólo pueden ser pensados los estados de cosas que son posibles (TLP 3.02). La totalidad de los pensamientos verdaderos es una pintura del mundo (TLP 3.01). Puesto que toda pintura ha de ser comparada con la realidad para decir si es verdadera o falsa, no puede haber un pensamiento cuya verdad sea reconocible por el pensamiento mismo: por tanto, ningún pensamiento puede ser una verdad *a priori* (TLP 3.04-3.05).

El pensamiento aparece en el *Tractatus* fundamentalmente como el eslabón entre proposiciones y estados de cosas. Para ilustrar esto Wittgenstein usa con frecuencia la metáfora de la proyección geométrica. El signo proposicional (la oración hablada o escrita), cuando se usa, es una proyección de un posible estado de cosas; el método de proyección es pensar en —es decir, formar una pintura lógica de— el posible estado de cosas que es el sentido de la proposición (TLP 3.5, 3.11-3.12). Es el pensamiento el que hace del signo un símbolo, el que hace del signo proposicional una proposición; hasta tal punto que a veces Wittgenstein habla de que una proposición es realmente un pensamiento (TLP 3.5-4), y no, como parece más natural, la expresión de un pensamiento (TLP 3.2). Las líneas de proyección, por así decir, van desde la oración hasta el estado de cosas pasando por el pensamiento que está en la mente. En un lenguaje ideal los elementos de una oración corresponderían a los elementos del pensamiento que a su vez corresponden a los objetos envueltos en el posible estado de cosas (TLP 3.2). Las líneas de proyección serían, por así decir, muy simples. En el lenguaje cotidiano, sin embargo, la forma del pensamiento está disfrazada en las oraciones, porque el lenguaje no está destinado a revelar la forma del pensamiento más de lo que la ropa está destinada a revelar la forma del cuerpo (TLP 4.002). La comprensión del lenguaje ordinario depende de convenciones enormemente complicadas: gran cantidad de ellas se añaden en el pensamiento a cada proposición, y no se dicen (NB 70). Las líneas de proyección no son simples, sino tan complicadas como el organismo humano. Es necesario el análisis

filosófico para hacer que los elementos de las proposiciones correspondan a elementos del pensamiento y revelar la forma lógica auténtica que yace tras de las apariencias del habla ordinaria (TLP 4.0031).

La teoría pictórica de la proposición se desplegó a partir del establecimiento de un contraste entre proposiciones y nombres que Wittgenstein trazó y fue profundizando gradualmente. Este hecho histórico se refleja en el orden de las proposiciones del *Tractatus,* donde los modos en que la naturaleza pictórica de la proposición la distingue de los nombres no pictóricos se estudian (TLP 3.14 y ss.) mucho antes de que se enuncie explícitamente la teoría de que una proposición es una pintura (TLP 4.01). Es importante reproducir los pasos del desarrollo del contraste.

Para Frege tanto los nombres como las proposiciones tenían sentido y referencia. Cuando Wittgenstein escribió las 'Notes on Logic' en 1913 aceptó que las proposiciones tienen una referencia, pero en lugar de considerar que su referencia era su valor de verdad, pensó que la referencia de una proposición era el hecho que corresponde a ella (NB 94, 111). Así, la referencia de 'p', si 'p' es verdadera, es el hecho de que p; si 'p' es falsa, es el hecho negativo de que no-p. Pero si explicamos la referencia de las proposiciones de este modo, entonces hay un contraste importante entre la relación de los nombres con aquello a lo que se refieren, por una parte, y, por otra parte, la relación entre las proposiciones y aquello a lo que éstas se refieren. Porque para comprender un nombre propio, como 'Wellington', debo saber a qué o a quién se refiere; pero yo puedo entender perfectamente una proposición sin saber si es verdadera o falsa; es decir, según esto, sin conocer su referencia (NB 94). Así, pues, para el Wittgenstein de 1913 las proposiciones, aunque tenían referencia, se distinguían ya netamente de los nombres. Más tarde Wittgenstein pensó que era menos incorrecto decir que una proposición falsa no tiene referencia en absoluto (NB 24); pero siguió hablando de una realidad 'que corresponde a' una proposición falsa (TLP 4.0621).

Lo que nosotros comprendemos cuando comprendemos una proposición no es su referencia, sino su *sentido* (NB 94, 111). Tenemos que saber qué sería el caso si fuera verdadera y qué sería el caso si fuera falsa. Ambos elementos son necesarios: como señaló Wittgenstein, 'Toda proposición es esencialmente verdadera-falsa. De modo que una proposición tiene dos polos (que corresponden al caso de su verdad y al caso de su falsedad); llamamos a esto el *sentido* de una proposición' (NB 94). Esto la distingue de un nombre. Un nombre puede tener sólo una relación con la realidad: o bien nombra algo o bien no es en absoluto un símbolo significativo. Pero una proposición tiene una relación de dos vías: no deja de tener significado por el hecho de no ser verdadera. Wittgenstein resumió crípticamente todo esto diciendo 'los nombres son puntos; las proposiciones, flechas' (NB 97; TLP 3.144). Las proposiciones, a diferencia de los nombres, tienen *dirección.*

'De esto', escribió Wittgenstein, 'resulta que «verdadero» y «falso» no son propiedades accidentales de una proposición tales que, cuando tiene significado, podemos decir que es también verdadera o falsa: al contrario, tener significado significa ser verdadera o falsa; el ser de hecho verdadera o falsa constituye la relación de la proposición con la realidad, la cual indicamos diciendo que tiene significado *(Sinn)*' (NB 112).

Esta es, pues, una diferencia entre un nombre y una proposición: entender un nombre es entender su referencia; entender una proposición es entender su sentido. Pero hay otra diferencia importante, y es esta. Para entender la referencia de un nombre, se nos tiene que haber explicado esa referencia (TLP 4.026); para entender el sentido de una proposición no es necesario que nos lo expliquen (TLP 4.02). Sólo cuando estamos tratando de entender un lenguaje que no nos es familiar con la ayuda de un vocabulario tomamos el significado de las proposiciones como una unidad aislada: la comprensión real de las proposiciones surge de la comprensión de sus partes constituyentes, las palabras que las componen (TLP 4.024-5). Si conocemos el significado de 'a' y 'b' y si sabemos que 'xRy' se refiere a cualesquiera x y cualesquiera y, entonces también entendemos 'aRb' (NB 94).

Es al hecho de que las proposiciones pueden comunicar un sentido nuevo con palabras viejas —al hecho de que nosotros podemos entender una proposición que no habíamos oído nunca antes, y cuyo valor de verdad no conocemos— al que Wittgenstein apela para probar que una proposición es una pintura que pinta los hechos que describe (TLP 4.016-4.021, 4.03). Lo que queremos decir al llamar a una proposición una pintura se puede, creo, resumir en ocho tesis, que primero enunciaré y luego discutiré una por una.

(1) Una proposición es esencialmente compuesta.

(2) Los elementos que componen una proposición están correlacionados por decisión humana con elementos de la realidad.

(3) La combinación de esos elementos correlacionados en una proposición presenta —sin ulterior intervención humana— un posible estado de cosas.

(4) Una proposición está en relación interna con los posibles estados de cosas que presenta.

(5) Esta relación interna puede sólo ser mostrada: no puede ser enunciada informativamente.

(6) Una proposición es verdadera o falsa en virtud de su cotejo con la realidad.

(7) Una proposición debe ser independiente del estado real de cosas que la hace verdadera o la hace falsa.

(8) Ninguna proposición es verdadera *a priori.*

Examinemos estas tesis por turno.

(1) *Una proposición es esencialmente compuesta.*—Platón había señalado hacía mucho tiempo (*El Sofista,* 262 a) que una oración debe constar de más de una palabra, y que no todas las combinaciones de palabras forman oraciones: un nombre más un verbo, pensaba, era el mínimo. Wittgenstein está apuntando prácticamente lo mismo. Los nombres en castellano tienen, desde luego, partes, representadas por las sílabas y las letras; pero estas partes no son esenciales a su papel como símbolos: 'N' desempeña el papel de nombre tan bien como 'Napoleón', y el 'nap' de 'Napoleón' no tiene significación por separado (TLP 3.3411). Pero una proposición debe constar de partes que puedan aparecer en otras proposiciones. También '*ambulo*' es compuesta, dice Wittgenstein, porque en '*ambulat*' la misma raíz da un sentido diferente con distinta desinencia, y en '*dormio*' la misma desinencia da un sentido diferente con una raíz diferente (TLP 4.032).

Pero no toda colección de palabras constituye una oración: como dice Platón, 'pasea corre vuela' y 'león ciervo caballo' no son oraciones. Una simple sarta de nombres no puede expresar un sentido (NB 105; TLP 3.141-3.142); las palabras deben estar agrupadas del modo apropiado, 'concatenadas' como los eslabones de una cadena (TLP 4.21) o 'articuladas' como los miembros de un cuerpo (TLP 3.141). Además, según Wittgenstein, lo que constituye el signo proposicional es precisamente el hecho de que sus elementos están agrupados de una determinada manera (TLP 3.14 y ss.). Una proposición es un hecho, no un objeto complejo.

'Los símbolos no son lo que parecen ser' escribió Wittgenstein en 1913. 'En «aRb» «R» parece un sustantivo, pero no lo es. Lo que simboliza en «aRb» es que «R» se da entre «a» y «b» (NB 99). Por ejemplo, en 'Juan ama a María' el símbolo no es 'ama', sino el hecho de que la palabra 'ama' aparece a la izquierda de un nombre y a la derecha de otro. Así también, en 'Juan fuma', lo que simboliza es que '...fuma' aparece a la derecha de un nombre. Esta es la razón de que, por ejemplo, 'Juan Platón' no tenga significado: porque no hay convención que asigne significación al hecho de que 'Juan' esté a la izquierda, o 'Platón' a la derecha de un nombre (NB 115). Por supuesto que las relaciones concretas que se mencionan en cada caso pertenecen a las convenciones de la lengua castellana; pero cualquier símbolo con que sustituyamos 'ama' y 'fuma' debe estar en *alguna* relación especial con los nombres entre los que aparece para poder cumplir el mismo cometido simbólico. Es, por tanto, necesaria la existencia de una relación especial entre los signos «a» y «b» con el fin de expresar una relación entre los objetos a y b. Podría incluso, si nuestras convenciones fueran diferentes, bastar con eso; por ejemplo, si contáramos con una convención en el sentido de que el hecho de que el signo 'a' apareciera a la izquierda del signo 'b' significara que a era más viejo que b, entonces 'Sócrates Platón' sería una oración que expresaría que Sócrates era más viejo que Platón. Así, pues, generalizando, Wittgenstein afirma: No debemos decir 'El signo complejo «aRb» dice que está en la relación R con b, sino que «a» está en una cierta relación con «b» dice que aRb' (TLP 3.1432, NB 105). Así, pues, los hechos son simbolizados por hechos; o, mejor: que una cierta cosa es el caso en el símbolo dice que una cierta cosa es el caso en el mundo (NB 105). De este modo la teoría de la pintura se conecta con la primitiva crítica de la teoría de los tipos.

(2) *La correlación de los elementos.*—La correlación entre los elementos de una pintura y los elementos de lo que ha de ser pintado, como hemos visto, constituye la relación pictórica de la pintura. Entre los elementos de la proposisión están los elementos simples inanalizables, los nombres (TLP 3.202, 3.26). Un nombre tiene como referencia un objeto; es el representante del objeto en la proposición (TLP 3.203, 3.22, 4.03 12). La conexión entre un nombre y lo que nombra es una cuestión de convención arbitraria (NB 25; TLP 3.315, 3.322); la correlación entre los dos es asunto de la psicología (NB 104, 111, 99). Como la elección de signos es arbitraria, si una determinada combinación de signos deja de tener sentido, no será porque haya algo ilegítimo en el signo mismo, sino porque hemos dejado de establecer una correlación entre él y la realidad —hemos dejado de hacerlo un símbolo (TLP 5.4733)—. Esta es, por ejemplo, la razón de que 'Sócrates es Platón' o 'Sócrates es idéntico' sea un sinsentido (NB 2; TLP 5.473). Podemos, sin embargo, equivocarnos acerca de si hemos hecho o no una convención apropiada (TLP 5.4733).

Una proposición, sin embargo, no es simplemente un conjunto de nombres, y además de correlacionar los nombres con objetos hemos de correlacionar las relaciones entre los nombres dentro de la proposición con las relaciones entre los objetos en los hechos. Esta correlación, además, se realiza mediante el arbitrario establecimiento de una regla (NB 99). 'Un nombre', escribió Wittgenstein en su cuaderno de notas el 4 de noviembre de 1914, 'es representativo de una cosa, otro de otra, y ellos mismos están conectados; de este modo el todo forma una imagen de la situación —como un *tableau vivant*—. La conexión lógica debe, por supuesto, ser una conexión posible entre las cosas de las que los nombres son representantes, y este será siempre el caso si los nombres son realmente representantes de las cosas' (NB 26; TLP 4.0311). Los nombres realmente serán representantes sólo si tienen las apropiadas reglas sintácticas.

(3) *Representación no arbitraria.*—'De este modo', escribió Wittgenstein en su cuaderno de notas al día siguiente, 'la proposición representa la situación, por así decir, de su propio puño' (NB 26). La correlación de nombres y objetos es arbitraria, y arbitraria también es la estipulación de que una cierta relación entre nombres representará una cierta relación entre objetos; pero, una vez que esas convenciones han sido establecidas, no hay necesidad de una convención ulterior para decir que estos

nombres en esta relación significan esos objetos en esa relación. Es así cómo es posible entender una proposición que previamente no habíamos oído, mientras que cada nombre requiere una nueva explicación (TLP 4.026).

(4) *Relación interna entre proposición y situación.*—'Una proposición nos comunica una situación, y, por tanto, debe estar *esencialmente* conectada con la situación. Y la conexión es precisamente que es su pintura lógica' (TLP 4.03). Toda proposición tiene rasgos tanto accidentales como esenciales; los rasgos accidentales son el resultado de las convenciones arbitrarias del lenguaje concreto a que pertenece; los rasgos esenciales son aquellos sin los que no podría expresar su sentido (TLP 3.34). Los rasgos esenciales son la forma lógica, la multiplicidad lógica, que debe tener en común con la situación que representa. En la proposición debe haber exactamente tantas partes distinguibles como en la situación representada (TLP 4.04). La relación entre la proposición y la situación no es casual o contingente, sino interna. Wittgenstein define una propiedad o relación interna como aquella que es impensable que su poseedor no posea (TLP 4.123). La estructura lógica de una proposición es una propiedad interna de ella: es impensable que la proposición siga siendo la misma y tenga una estructura lógica diferente. De modo similar, las situaciones posibles tienen propiedades internas, y éstas hallan su expresión en las propiedades internas de las proposiciones correspondientes (TLP 4.124); la proposición 'describe la realidad por sus propiedades internas' (TLP 4.023).

(5) *La relación interna se muestra, no se puede decir.*—Señalamos antes que para Wittgenstein algo se puede *decir* sólo si un oyente puede ser capaz de aprehender el contenido de lo que se está comunicando sin saber su valor de verdad. Se sigue de ello que la posesión de una relación interna no es algo que pueda ser dicho: si es impensable que una cosa carezca de la propiedad F, entonces no se puede decir informativamente que la posea. Entre las relaciones internas que tienen que ser mostradas y no pueden ser dichas están aquellas que se dan entre las proposiciones y las situaciones que ellas representan (NB 25). La proposición de que el gato está acostado en el felpudo, dice que el gato está acostado en el felpudo; pero no puede decir, sino sólo mostrar, *que ella dice que* el gato está acostado en el felpudo. '«El gato está acostado en el felpudo» dice que el gato está acostado en el felpudo' no parece, por lo demás, particularmente informativo (TLP 4.022). Además, aunque la proposición puede representar el estar acostado del gato en el felpudo, no puede representar lo que hay de común entre esta situación y ella misma, a saber, la forma lógica (TLP 4.12). La forma lógica se refleja en las proposiciones, no la representan ellas; es decir, la muestran ellas y ellas la poseen (TLP 4.121).

(6) *Comparación con la realidad.*—Toda proposición describe un estado de cosas posible, pero no toda proposición describe un estado de cosas real. Dada una proposición cualquiera, sin embargo, sabemos que o bien ella o bien su negación describe un estado de cosas real: como señaló Wittgenstein, 'Una proposición determina la realidad en la siguiente medida: en la medida en que a uno le basta con decir 'Sí' o 'No' para ponerla de acuerdo con la realidad' (TLP 4.023). Pero no hay modo de descubrir, a partir de la proposición misma, *qué* decir. Para averiguar si la proposición es verdadera o falsa, debemos compararla con la realidad (TLP 4.05). Al llamar a la verificación de una proposición 'una comparación con la realidad' Wittgenstein está, por supuesto, utilizando el lenguaje de la teoría de la pintura; creía él que a menos que una proposición fuera una pintura (que pinta la realidad, que da o toma un 'sí' o 'no') no sabríamos dónde mirar en el mundo para verificar la proposición (TLP 4.06; NB 8).

(7) *Independencia de la realidad.*—'La proposición debe *contener* (y de esta manera muestra) *la posibilidad de su verdad.* Pero nada más que la *posibilidad',* escribió Wittgenstein poco después de haber propuesto por vez primera la teoría de la pintura (NB 16). Esto se sigue de la idea fundamental de que una proposición tiene dos polos, de verdad y de falsedad: esto sería imposible a menos que la proposición fuera independiente del estado de cosas real que, si es verdadero, le da su verdad. Lo que una pintura representa lo representa independientemente de su verdad o falsedad (TLP 2.22). Una proposición no contiene realmente su sentido; si lo contuviera no podría ser falsa, puesto que la realidad de su sentido es lo que hace a la proposición verdadera (TLP 3.13).

(8) *No hay verdad* a priori.—Esto es un corolario de (7). Una proposición podría ser verdadera *a priori* sólo si fuera posible reconocer su verdad por inspección de la proposición misma sin comparación con el mundo (TLP 3.05). Pero esto no es posible nunca a menos que una proposición contenga ella misma el estado de cosas que podría verificarla, y esto está prohibido por (7). Como escribió Wittgenstein en sus *Notebooks,* 'Para que una proposición pueda ser verdadera debe poder ser falsa' (NB 55). En otras palabras: todas las genuinas proposiciones son proposiciones contingentes. De las proposiciones lógicas se puede ver que son verdaderas por los símbolos sólo (NB 127; TLP 6.113); esto muestra que son 'proposiciones sólo por cortesía'. 'No hay', escribió Wittgenstein ya en 1914, 'cosas tales como proposiciones analíticas' (NB 21). En el *Prototractatus* escribió que todas las proposiciones analíticas son tautologías (PTLP 4.44602), y en el *Tractatus,* 'Las proposiciones de la lógica son tautologías. Por tanto, las proposiciones de la lógica no dicen nada (son las proposiciones analíticas)' (TLP 6.1-6.11). Aunque de las presuntas proposiciones lógicas se puede decir que son 'verdaderas'

cómo habían de ser analizadas las proposiciones cotidianas con vistas a remover su apariencia no pictórica, y describir la estructura del mundo en la medida en que la naturaleza del lenguaje revelaba ésta como una pre-condición de la posibilidad de las proposiciones. A estos temas —que constituyen la metafísica del atomismo lógico— estará dedicado el próximo capítulo, y al examinarlos veremos de modo más completo qué era para el *Tractatus* la esencia de una proposición.

CAPITULO 5

La metafísica del atomismo lógico

Aunque la mayor parte del *Tractatus* está dedicada a la naturaleza del lenguaje, sus primeras páginas contienen una serie de pronunciamientos acerca del mundo. Las tesis acerca del mundo siguen —tanto histórica como lógicamente— a las tesis acerca del lenguaje; pero su dependencia está enmascarada por la aparición de aquéllas al comienzo del libro. En este capítulo intentaré exponer esas tesis y hacer explícita su relación con las cuestiones lógicas que hemos discutido hasta ahora. Por conveniencia, y siguiendo a Russell, llamaré a la doctrina metafísica de Wittgenstein 'atomismo lógico', aunque no sea éste un nombre que Wittgenstein haya utilizado y aunque su uso no debiera ocultar las diferencias entre el pensamiento de los dos filósofos.

A cada par de proposiciones contradictorias corresponde uno y un solo hecho: el hecho que hace a una de ellas verdadera y a la otra falsa. La totalidad de esos hechos es el mundo (TLP 1.1). Los hechos pueden ser positivos y negativos: un hecho positivo es la existencia de un estado de cosas; un hecho negativo es la no existencia de un estado de cosas (TLP 2.06). Un estado de cosas (un *Sachverhalt*) es una combinación de objetos o cosas. Un objeto es esencialmente un componente posible de un estado de cosas (TLP 2.011), y su posibilidad de aparecer en combinación con otros objetos en estados de cosas es su naturaleza (TLP 2.0123), sus propiedades internas (TLP 2.01231) y su forma (TLP 2.0141). Puesto que todo objeto contiene en su naturaleza todas sus posibilidades para su combinación con otros objetos, entonces, dado un objeto, todos los objetos son dados (TLP 5.524), y si todos los objetos son dados, entonces todos los posibles estados de cosas son dados (TLP 2.0124).

Los objetos son simples, sin partes; pero pueden combinarse en complejos (TLP 2.02-2.0201). No son ni generables ni destructibles, porque cualquier mundo posible debe contener los mismos objetos que éste; el cambio es sólo una alteración en la configuración de los objetos (TLP 2.022-2.0231, 2.0271). Los objetos pueden diferir entre sí en forma lógica (es decir, pueden entrar en diferentes estados posibles de cosas) o en propiedades externas (es decir, *de facto* se dan en diferentes estados de cosas), o pueden ser simplemente numéricamente distintos (es decir, aunque

(las tautologías toman el valor de verdad 'verdadero' para toda combinación de verdad de la tabla de verdad) (TLP 4.464, 4.46), estrictamente hablando esto es incorrecto. Una tautología no es una pintura ni una proposición, y no se la puede calificar de 'verdadera' porque es 'hecha verdadera' *('wahr gemacht')* sin comparación con la realidad (NB 8, 55; TLP 4.4611 y ss, 6.125).

Al enunciar los elementos de la teoría de la pintura no he utilizado la palabra 'pintura', porque pienso que los rasgos interesantes lógicamente de la teoría son independientes de la cuestión de si era útil o erróneo encapsularlos en el *slogan* 'Una proposición es una pintura'. Lo que hace de la teoría de la pintura algo más que una comparación es el hecho de que todos los teoremas arriba enunciados siguen siendo verdaderos —así pensaba Wittgenstein— si sustituimos la palabra 'proposición' por la palabra 'pintura'. Pero, como muestran sus ejemplos, él era más o menos consciente de que estaba extendiendo el uso de la palabra 'pintura' al aplicarla a una partitura musical; y en el *Prototractatus* estaba igualmente extendiendo el de la palabra 'proposición' cuando escribía 'Un tema musical es una proposición' (PTLP 3.16021), aunque no da indicación alguna acerca de qué es lo que un tema musical pinta o acerca de cómo ha de ser comparado con la realidad.

En el *Tractatus* Wittgenstein compara la proposición no sólo con una pintura, sino también con una regla de medir; una pintura, dice, se confronta con la realidad como una regla (TLP 2.1512). Esto lleva a la dificultad de que una regla, a diferencia de una pintura, aplica a la realidad una escala entera, y no simplemente una cuestión de sí o no. El modo como se compara con la realidad un modelo de un accidente (TLP 2.223) es tal que hay sólo dos posibilidades: o bien la realidad está de acuerdo con el modelo (el accidente sucedió de esa forma; los vehículos que entraron en colisión estaban en esa posición), o bien no lo está. Cuando aplicamos una regla a un objeto que hemos de medir, hay infinitas posibilidades: el extremo del objeto puede llegar a la marca de los 99 cm., a la marca de los 100 cm., de los 101 cm., etc. Wittgenstein escamoteó esta dificultad cuando escribió el *Tractatus* pretendiendo que sólo son relevantes los dos puntos de la escala que tocan los bordes del objeto (TLP 2.1512): sólo las líneas de graduación exteriores conciernen al objeto que se trata de medir (cf. WWK 63). Pero más adelante había de volver sobre esto y darse cuenta de que en algunos aspectos era más adecuado comparar una proposición con una regla que con una pintura. Esto lo veremos en el capítulo 6.

Por supuesto que Wittgenstein era consciente de que a primera vista una proposición no parece una pintura (TLP 4.011). Los elementos de una proposición no se parecen a los elementos de la realidad que representan; y no hay una correlación uno a uno entre las palabras y los elementos de la realidad. Por ejemplo, en la oración 'Sócrates enseñaba' ninguna de las dos palabras parece denotar un elemento de la realidad, puesto que Sócrates, siendo complejo y mortal, y la enseñanza, siendo abstracta y universal, parecen candidatos poco indicados para ser objetos últimos, inanalizables, del mundo.

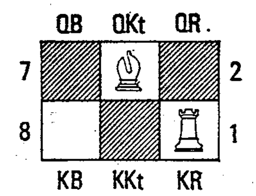
El primer punto le pareció a Wittgenstein comparativamente menos importante. Hay otros casos de pinturas, sugirió, en las que los elementos no se parecen a lo que representan: la notación musical no se parece a las notas, ni la notación fonética se parece a los fonemas, puesto que las notas y los fonemas, al ser sonidos, no se parecen a nada. La esencia de la relación pictórica entre signos fonéticos y sonidos es la existencia de reglas para derivar unos de otros (TLP 4.014, 4.0141). Este ejemplo es útil, pero no claro del todo, puesto que no es obvio qué es lo que se supone que es una pintura de qué. Las reglas de derivación conectan la partitura, el disco y el sonido: ¿es que cada uno es una pintura del otro? Seguro que no: debe suponerse que la partitura y la grabación son una pintura del sonido; al menos es en el sonido en lo que nosotros estamos más interesados. Pero Wittgenstein no deja aquí claro qué es lo que hace falta, además de que A tenga una estructura lógica y una relación pictórica con B, para que A sea una pintura de B más bien que al revés. Debe ser que la relación pictórica que hace de la pintura una pintura (la correlación de los elementos) sea de alguna manera una correlación en una única dirección; pero esto no está en absoluto explicitado en este estadio de la vida de Wittgenstein. El problema se agrava además cuando dice (con vistas a disipar la aparente falta de similaridad entre pintura y proposición) que la naturaleza pictórica de la proposición quedaría clara si imagináramos una proposición compuesta de objetos especiales, en lugar de palabras, cuya relación especial expresa su sentido (TLP 3.1431). Dadas las apropiadas convenciones (por ejemplo, usando un tintero como nombre mío, y la mesa como nombre de mi silla), que este tintero está sobre esta mesa puede expresar que yo estoy sentado en esta silla (NB 98). En tal caso entra curiosidad por saber exactamente cómo la convención establece qué es lo que ha de ser la pintura y qué el hecho pintado. Por la época en que Wittgenstein se dedicó a investigar estas cuestiones tuvo que modificar la teoría de la pintura de modo significativo.

El segundo punto aparecía, incluso en el *Tractatus,* tratado como punto importante. La apariencia no pictórica, pensaba Wittgenstein, se debe al hecho de que la forma real de una proposición no tiene por qué ser su forma aparente; su gramática superficial puede no ser la misma que su gramática lógica (TLP 3.325, 4.0031). Si una proposición estuviera completamente articulada, como lo está ya en el pensamiento y como lo estaría si estuviera formulada en un lenguaje ideal, entonces a cada elemento del signo proposicional correspondería un solo objeto en el mundo (TLP 3.2). De este modo su naturaleza pictórica saltaría a la vista.

Una de las tareas más importantes del *Tractatus* llegó a ser la de explicitar la relación entre ese lenguaje ideal y el lenguaje ordinario, indicar

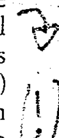
son los movimientos del juego, que son cambios de un estado de cosas a otro, más bien que estados de cosas ellos mismos. El *Tractatus* tiene muy poco que decir acerca del cambio.

A pesar de estos defectos, la analogía del ajedrez arroja luz no sólo sobre la visión wittgensteiniana del mundo, sino también sobre su explicación de la relación entre el mundo y el lenguaje. El relato de una partida de ajedrez se puede hacer de tal modo que se conforme a la teoría pictórica de la proposición de Wittgenstein. El modo normal de relatar una partida de ajedrez es relatar los movimientos (así, 'P-K4' relata que un peón se ha movido a K4). Pero este método presume, desde luego, en un lector un conocimiento de la posición de partida de un juego: de hecho es un método mediante el que se nos da una receta para construir la posición n + 1 a partir de la posición n. Otra manera posible —más rudimentaria, pero más completa— de relatar una partida sería describir la posición de las piezas después de cada movimiento. Y esto se puede hacer, de modo más claro, utilizando la representación de un tablero de ajedrez que se utiliza para poner problemas de ajedrez, como lo ilustra el siguiente fragmento:



Aquí la descripción se hace mediante una pintura; la pintura del alfil representa el alfil, el símbolo de la torre representa la torre y los símbolos de las casillas representan las casillas; que el símbolo del alfil esté *dentro* del símbolo para QKt7 representa la presencia del alfil en QKt7.

Aquí la relación bidimensional entre los símbolos representa la relación tridimensional que se da sobre el tablero: la bidimensionalidad es su forma representacional. Pero cabría la posibilidad de que el relato fuera menos obviamente pictórico; por ejemplo, podemos describir la misma posición fragmentaria de arriba en una notación obvia, como ésta: WR/KR1 y BB/QKt7. La naturaleza tridimensional de nuestras partidas de ajedrez es ella misma, desde luego, inesencial al juego: lo que es esencial al juego es que los elementos correspondientes al tablero y a las piezas tengan la misma forma lógica (las mismas posibilidades de combinación) que los nuestros. Esta forma lógica es (tanto en la teoría de Wittgenstein como de hecho) algo que cualquier procedimiento de relatar partidas de ajedrez debe compartir. Una sola pelota roja fija uniforme, por ejemplo, no



posibilitaría a nadie para dar una descripción de una partida de ajedrez. Pero otra cosa sería si se nos permitiera botar la pelota —por ejemplo, una vez por un peón, dos veces por un caballo, cien veces por QR1, ciento una veces por QR2, etc.—. El sistema de botar la pelota, suponiendo que tenga tantas posibilidades como posibles situaciones ajedrecísticas, tendrá la multiplicidad lógica, la forma lógica necesaria para ser una pintura del juego de ajedrez.

Hay razones para creer que las proposiciones que componen el atomismo lógico de Wittgenstein forman un todo incoherente: si es así, entonces no es demasiado alarmante que sea tan difícil pensar en ejemplos para ilustrarlas. Lo que es importante es más bien entender las razones lógicas que le condujeron a postular la existencia de átomos simples indestructibles y de estados atómicos de cosas. En las *Untersuchungen* resumió una de esas razones del siguiente modo:

> Uno se siente tentado a hacer una objeción en contra de lo que ordinariamente se llama un nombre. Podríamos expresarlo así: *un nombre debe realmente significar un simple*. Y para esto uno puede dar quizá las siguientes razones: la palabra 'Excalibur', digamos, es un nombre propio en el sentido ordinario. La espada Excalibur consta de partes combinadas de una determinada manera. Si se combinan de modo diferente, Excalibur no existe. Pero es claro que la oración 'Excalibur tiene una hoja afilada' tiene *sentido*, tanto si Excalibur está entera como si está rota. Pero si 'Excalibur' es el nombre de un objeto, este objeto ya no existe cuando Excalibur está roto en piezas; y como ningún objeto correspondería al nombre, éste carecería de significado. Pero entonces la oración 'Excalibur tiene una hoja afilada' contendría una palabra que no tiene significado y, por tanto, la oración carecería de sentido. Pero tiene sentido; así que debe haber siempre algo que corresponda a las palabras de que consta. Por tanto, la palabra 'Excalibur' debe desaparecer cuando se analiza el sentido, y su lugar debe ser ocupado por palabras que nombran simples. Será razonable llamar a estas palabras los verdaderos nombres (PI I, 39).

Wittgenstein había de rechazar más tarde esta argumentación sobre la base de que era falso decir que un nombre dejaba de tener significado cuando se destruía el objeto al que nombraba (PI I, 40), y de que la noción de 'simplicidad', abstraída de contextos concretos, era vacía (PI I, 47). Pero es importante trazar, en los *Notebooks* y en el *Tractatus*, la génesis de la argumentación resumida y criticada en las *Untersuchungen*.

La consideración básica que está detrás de la teoría russelliana de las descripciones y detrás del atomismo del *Tractatus* es la siguiente: El problema de si una oración tiene significado o no es asunto de la lógica.

indiscernibles, no son idénticos (TLP 2.0233-2.02331). Los objetos componen la forma inalterable y subsistente, sustancia y contenido del mundo (TLP 2.021, 2.023, 2.024, 2.025).

Los objetos se combinan en estados de cosas, dentro de los cuales están en una determinada relación 'como los eslabones de una cadena' (TLP 2.023). El modo como están conectados es la estructura del estado de cosas (TLP 2.032). La forma de un estado de cosas, se nos dice, es la posibilidad de su estructura (TLP 2.033).

Los estados de cosas, se nos dice, son independientes entre sí (TLP 2.061); de la existencia o no existencia de uno de ellos es imposible inferir la existencia o no existencia del otro. Puesto que los hechos son la existencia y no existencia de estados de cosas, se sigue que los hechos también son independientes entre sí (TLP 1.21). La totalidad de los hechos, de la realidad, es el mundo.

Estas primeras páginas del *Tractatus* son extremadamente oscuras. El pronunciamiento predomina sobre la argumentación, y los términos técnicos se apilan y reduplican (forma y contenido = sustancia; hechos = = realidad; esencia = naturaleza = forma). El criterio para la identidad de estados de cosas queda fatalmente indeterminado y —lo cual no es lo más frustrante— no se dan ejemplos de objetos. A buen seguro, Wittgenstein, que había dicho que los objetos están en un espacio de estados posibles de cosas, sigue diciendo: 'Un punto del campo visual, aunque no tiene por qué ser rojo, debe tener algún color: está, por así decirlo, rodeado de un espacio de color. Los sonidos deben tener *algún* tono; los objetos del sentido del tacto, algún grado de dureza; etc.' (TLP 2.0131). Pero es claro que éstas son analogías y no ejemplos. Del mismo modo que un punto del espacio visual debe estar en un espacio de color (es decir, ocupar alguna posición en el espectro), así también un objeto debe estar en un espacio lógico (es decir, tener la posibilidad de combinarse con otros) (TLP 2.013, 1.13). El espacio lógico, habría que explicar, es la suma de los estados de cosas posibles-y-existentes y de los estados de cosas posibles-y-no-existentes (TLP 1.12-1.13, 3.42). Los puntos del campo visual, los sonidos, las sensaciones del tacto y otros datos inmediatos de la experiencia a los que los filósofos se refieren cuando hablan de datos sensibles son, es claro, objetos no indestructibles comunes a todos los mundos posibles. Tampoco lo son los objetos cuyos nombres figuran en las proposiciones típicas de los lógicos —hombres, perros, mesas y sillas...—. Se nos deja que hagamos lo que podamos con la críptica observación 'espacio, tiempo y color son formas de objetos' (TLP 2.0251).

La falta de ejemplos no es accidental. Wittgenstein creía en la existencia de objetos simples y estados de cosas atómicos no porque pensara que podía dar ejemplos de ellos, sino porque pensaba que debían existir como correlatos en el mundo de los nombres y proposiciones elementales de un lenguaje completamente analizado. Por qué pensaba así lo veremos en un momento. Pero, con vistas a aclarar lo que dice acerca de objetos

y estados de cosas, puede ser bueno intentar dar una interpretación concreta de sus tesis. Sugiero que el juego del ajedrez, con modificaciones importantes, proporciona un modelo, tan cercano como es posible, del modo como se concibe el mundo en el *Tractatus*.

Imagínese que los objetos del mundo son las piezas del ajedrez y las casillas del tablero. Entonces los estados de cosas serán las relaciones entre las piezas y las casillas. Que una cierta pieza esté o no en una determinada casilla será un hecho positivo o negativo. El mundo, todo lo que es el caso, será la posición sobre el tablero en cualquier tiempo dado. Con el fin de representar la indestructibilidad de los objetos del *Tractatus* debemos imaginar que las reglas del ajedrez se han alterado de tal modo que no está permitido *comer* piezas. Con esta alteración podemos interpretar muchas de las primeras proposiciones del *Tractatus* en términos de nuestro ejemplo.

El mundo será, como dice el *Tractatus*, la totalidad de los hechos, no de las cosas (es la posición, no simplemente el tablero más las piezas). El espacio lógico será el espacio del ajedrez, es decir, el conjunto de posibilidades permitidas por las reglas del ajedrez (TLP 1.13). Es esencial a las piezas del ajedrez el ser posibles ostentadores de posiciones sobre el tablero, y a las casillas el ser posiciones posibles de las piezas de ajedrez. Esto es todo lo que les es esencial. En las reglas nada es accidental: si una pieza puede aparecer en un estado de cosas (por ejemplo, si un determinado alfil puede estar en una casilla negra), entonces esto está escrito en las reglas para su uso (TLP 2.012). Las reglas para la ubicación de las piezas dan su forma lógica; las piezas pueden diferir en forma lógica (un caballo de una torre) o ser simplemente numéricamente diferentes (dos peones). Las propiedades internas de las piezas (por ejemplo, la capacidad de un alfil para moverse en diagonal) pueden contrastar con sus propiedades externas (el que un alfil esté ahora en QR4, por ejemplo). Un rey es inimaginable aparte del tablero y de las demás piezas: no se puede pensar en las piezas del ajedrez al margen de las reglas y del juego (TLP 2.0121). Las piezas del ajedrez son simples: por supuesto que las piezas concretas son de madera o marfil y tienen formas y partes; pero, en lo que a las reglas se refiere, su composición es accidental, y unos átomos duros funcionarían, para el caso, igual de bien.

Donde la analogía flojea es en que los hechos atómicos del ajedrez no son independientes entre sí del modo como lo son los estados de cosas en el *Tractatus* (TLP 1.13, 2.061). Esto ocurre porque dos piezas no pueden estar en la misma casilla, de modo que del hecho de que el rey esté en KR1 se sigue la no existencia de muchos estados de cosas (por ejemplo, de la presencia de la reina en KR1); y también porque una pieza no puede estar en dos casillas, de modo que del mismo hecho se sigue la no existencia de otros muchos estados de cosas (por ejemplo, la presencia del rey en QR1). Además, las reglas del ajedrez gobiernan la ubicación de las piezas indirectamente, puesto que lo que gobiernan directamente

hay de malo en ella. El argumento aparece desarrollado algo más extensamente en el *Prototractatus*:

> El análisis de los signos debe llegar a un fin en algún punto, porque si los signos han de expresar algo en absoluto, el significado debe pertenecerles de un modo que es completo de una vez por todas... Para que una proposición tenga sentido, el empleo sintáctico de cada una de sus partes debe haber sido establecido de antemano. Por ejemplo, no es posible que sólo después sepamos que de una determinada proposición se sigue otra. Para que una proposición pueda tener un sentido debe establecerse de modo completo qué proposiciones se siguen de ella' (PTLP 3.20102-3; NB 64).

El tema 'el análisis debe llegar a un fin' es un tema recurrente en los *Notebooks*, y durante 1914 Wittgenstein se preocupó por la relación entre lógica y análisis. ¿Es de la incumbencia de la lógica el problema de la analizabilidad de las funciones con que opera? (NB 4). Wittgenstein encontró difícil responder a esta cuestión.

Por una parte, la obra de Russell había mostrado que el análisis era posible, y el análisis parecía necesario en la medida en que parecía imposible construir la sintaxis de oraciones de sujeto-predicado no analizadas sin conocer su análisis. Por ejemplo, no podemos decir qué se sigue de una oración sin analizarla, de igual modo que era necesario el análisis de Russell para dejar claro que 'El rey de Francia existe' se sigue de 'El rey de Francia es calvo' (NB 4). Además, la tarea de la filosofía parece ser precisamente la de proporcionar tales análisis (NB 12). Los problemas filosóficos típicos muestran esto. ¿Es 'A es bueno' una oración sujeto-predicado? ¿Es 'A es más brillante que B' una proposición relacional? ¿Es un punto del campo visual un objeto simple? (NB 3).

Por otra parte, no está en absoluto claro cómo hay que responder a estas cuestiones. El criterio de la autoevidencia es muy dudoso, y la lógica no puede depender de la experiencia, de modo que no podemos tener que depender del conocimiento del hecho correspondiente a una proposición para saber cómo la proposición ha de ser analizada (NB 3). Parece que, si el análisis ha de ser posible en absoluto, todo lo que es esencial para realizarlo debe estar dado por el propio signo proposicional inanalizado (NB 3). Pero si esto es así, parece que el análisis es superfluo. Después de todo, si podemos identificar oraciones inanalizadas de sujeto-predicado, ¿no debemos saber ya cuál es la lógica de las oraciones de sujeto-predicado? Porque una oración aparentemente de sujeto-predicado es aquella que *parece tener* la lógica que una oración completamente analizada de sujeto-predicado *tiene*.

Parece, entonces, que todo lo que el lógico tiene que hacer es investigar esta lógica sin preocuparse del problema de la analizabilidad. Podemos, después de todo, aplicar la lógica a proposiciones ordinarias como 'Sócrates es un hombre' sin saber cuál es la estructura de Sócrates o de la mortalidad (NB 69). Además, en realidad, las cuestiones de analizabilidad, como las cuestiones de tipo, no pueden ser planteadas: no se puede decir de una cosa o de un complejo que no se puede proseguir su análisis, porque la expresión 'no ulteriormente analizable' está, como señaló Wittgenstein, 'en el Indice' (NB 9). La recalcitrante cuestión sigue planteada: ¿cómo se muestra lo que nosotros intentamos expresar con esto? Quizá la respuesta es que la analizabilidad se muestra a sí misma por el hecho de que nosotros proporcionamos más definiciones; pero que esa analizabilidad no nos impediría tratar una proposición exactamente como si fuera inanalizable (NB 10).

¿Cómo es posible aplicar la lógica a proposiciones no analizadas tanto de sujeto-predicado como de relación? (NB 66, 69). Para aplicar la lógica a una proposición debo saber el tratamiento sintáctico de sus nombres. Pero para saberlo debo saber la composición de aquello acerca de lo cual versa la proposición: 'El empleo sintáctico de los nombres caracteriza de modo completo la forma de los objetos complejos que denotan' (NB 61). Por ejemplo, el sentido —y también la forma— de la proposición 'Este reloj es luminoso' depende de la complejidad de lo que yo quiera significar con 'este reloj' (NB 61).

¿Quiere esto decir que para poder significar algo con 'El reloj es luminoso' tengo que saber cómo está construido de hecho el reloj? Aparentemente, no: cuando yo digo que el reloj no está en la gaveta, de lo que yo digo no se sigue que alguna rueda, de la que yo no sé si está en el reloj, no esté en la gaveta (NB 64). Esto no es algo que se diga en la proposición ni algo que pertenezca a su sentido; pero si la proposición ha de decirnos algo en absoluto, entonces ha de estar claro qué es lo que afirma y qué es lo que deja abierto. 'Si una proposición nos dice algo, entonces debe ser una pintura de la realidad tal como es, y una pintura completa en eso'. Habrá también, desde luego, algo que la proposición *no* dice; pero lo que dice lo dice completamente y debe ser susceptible de definición precisa (NB 61).

Una cosa que el análisis descubrirá es en qué medida la complejidad de un objeto determina el sentido de una proposición y en qué medida quedan abiertas las posibilidades de complejidades diferentes (NB 63-4). Donde algo queda abierto aparecen las generalizaciones (es decir, expresiones que contienen cuantificadores, como en la teoría de Russell). 'Lo que yo no sé, no lo sé; pero las proposiciones deben mostrarme lo que sé' (NB 63). De este modo, una proposición como 'El reloj estará sobre la mesa' puede contener mucha vaguedad, ser muy poco definida y tener, sin embargo, un sentido perfectamente claro (NB 69, 70). Puede ser, por ejemplo, equivalente a: hay un complejo de ruedas, muelles, dientes y otras partes, todas ellas interconectadas de una manera u otra, y que están sobre la mesa.

El problema de si existen o no objetos particulares es una cuestión de experiencia. Pero la lógica es anterior a toda experiencia. Por tanto, el problema de si una oración tiene significado o no no puede nunca depender de si existen objetos particulares. Las tres premisas de esta argumentación son plausibles, y fueron y son defendidas ampliamente. Están, por ejemplo, implícitas en el casi universal rechazo del argumento ontológico de la existencia de Dios.

Si se acepta este contra-argumento, la conclusión establece una condición que todo sistema de lógica debe reunir. Para cumplir esta condición, la teoría de Russell nos ofrece un modo de hablar acerca de cualquier objeto describible que tendrá sentido exista o no exista ese objeto. Pero la teoría de las descripciones supone el uso de cuantificadores, y las oraciones cuantificadas presuponen oraciones más simples que contienen nombres en lugar de cuantificadores. Se supone que 'Para algún x, Fx' significa: alguna oración en la que el predicado F se atribuye a un nombre es verdadera. De modo que para cumplir la condición arriba establecida, debe haber alguna provisión que asegure que los nombres que han de ocupar los lugares de argumento en las proposiciones cuantificadas no puedan dejar de tener referencia. Russell intentó asegurar esto estipulando que debían referirse a objetos que estuvieran epistemológicamente garantizados (objetos de conocimiento inmediato, esto es, datos sensibles), y Wittgenstein, estipulando que habían de referirse a objetos que estuvieran metafísicamente garantizados, simples, indestructibles.

Como se ha dicho, Wittgenstein mostró su admiración por la teoría russelliana de las descripciones; pero la aplicación que hizo de ella suponía considerables modificaciones y adaptaciones. En efecto, la convención de Wittgenstein de que la identidad debía ser expresada mediante la identidad de signo, y no mediante el signo de identidad, indicaba que las cláusulas del análisis de Russell que aseguran la unicidad necesitaban alguna alteración. 'Hay uno y un solo rey de Francia' lo traduce Russell como 'Para algún x, x es rey de Francia, y para todo y, si y es rey de Francia, entonces y es idéntico a x'. Wittgenstein escribe esto, sin el signo de identidad, así: 'Para algún x, x es rey de Francia, y no es el caso de que para algún x y para algún y, a la vez x es rey de Francia e y es rey de Francia' (TLP 5.5321). Según esto, 'El rey de Francia es calvo' será 'Para algún x, x es rey de Francia y x es calvo, y no es el caso de que para algún x y para algún y, a la vez x es rey de Francia e y es rey de Francia'.

A diferencia de Russell, Wittgenstein estaba particularmente interesado por las descripciones formadas mediante el uso de predicados diáticos. En el análisis de Russell '...es el rey de Francia' se considera como un predicado monádico; pero es claro que se puede continuar analizándolo hasta que 'Francia' aparezca como un nombre y '...es el rey de...' como un predicado diádico. Según el modelo del *Tractatus*, el análisis será entonces éste: 'Pero algún x, xRa; y no, para algún x y para algún y, xRa y yRa'.

Este modelo de análisis se puede extender de dos maneras: podemos pensar en el análisis no sólo de expresiones de la forma descripción-relación-nombre (como 'el hombre que gobierna Francia'), sino también de la forma descripción-relación-descripción (como 'el ungido del Señor' o 'el hombre de la luna') e incluso de la forma nombre-relación-nombre. Ejemplos de este último tipo no son fáciles de poner en el lenguaje ordinario, pero antes hemos dado uno: 'Austria-Hungría', considerado como una descripción definida del país que está formado por la unión de Austria con Hungría. En sus *Notebooks*, el 5 de septiembre de 1914, Wittgenstein apuntó una notación para las oraciones que utilizan 'φ (a)' del modo como yo he usado hasta ahora 'a es F':

$$\varphi (a) \cdot \varphi (b) \cdot a\, Rb = Df \cdot \varphi \text{ '[aRb]'}.$$

En esta notación, la expresión entre corchetes '[aRb]' significa el objeto que consiste en que a está-en-la-relación R con b —en nuestro ejemplo, Austria-Hungría—. Es claro que eran oraciones analizadas de este modo las que él tenía en la mente cuando en las *Untersuchungen* criticaba la idea de que 'Mi escoba está en el rincón' significa 'Mi palo de escoba está en el rincón y mi cepillo está en el rincón, y el palo está acoplado al cepillo' (PI I, 60).

Así, en el *Tractatus* (2.0201) escribió, haciéndose eco de una observación de las 'Notes on Logic' (NB 99), 'Todo enunciado acerca de complejos se puede analizar en un enunciado acerca de sus partes constituyentes y en aquellas proposiciones que describen los complejos completamente'. Las adaptaciones de Wittgenstein nos han llevado quizá lejos de la teoría russelliana de las descripciones original, pero sigue siendo común el elemento fundamental según el cual una proposición que contenga una expresión que se refiere a algo que no existe se considera como una proposición falsa, y no como una proposición carente de significado.

No es difícil, y está de acuerdo con la tradición filosófica, aceptar la idea de que los nombres son signos simples en el sentido de que son signos que no tienen partes que tengan significado. Pero cuando Wittgenstein habla de los nombres como de 'signos simples' quiere decir más bien que son signos *de* objetos simples, como decíamos en el pasaje arriba citado de las *Untersuchungen* y en TLP 3.2-3.303. ¿Por qué —podemos preguntar— no puede haber signos simples de objetos no simples, como, por lo demás, parece ocurrir con todos los nombres castellanos? Las *Untersuchungen* retomaban un argumento, según el cual, si es así, algunas proposiciones significativas quedarían desprovistas de significado. El *Tractatus* arguye que si los signos simples denotan objetos complejos, entonces las proposiciones en que aparecen tendrían un sentido indeterminado (TLP 3.24; PTLP 3.20106; TLP 3.23). Este argumento es oscuro; no está claro en estos pasajes qué es la 'indeterminación de sentido' ni qué

Así, el sentido de la proposición 'El reloj está sobre la mesa' es más complicado que la proposición misma. En el pensamiento se le añaden a la proposición una cantidad enorme de cosas que no se dicen (NB 70). Por ejemplo, en la proposición no se da ninguna indicación de la hora (NB 66). Pero el no decir esas cosas no causa ningún perjuicio; podemos echar mano de las enormemente complicadas convenciones de nuestro lenguaje (NB 70). Incluso esa proposición es un enunciado claro de algo definido (NB 4); tiene un sentido sin necesidad de añadirle las definiciones de sus partes componentes (NB 46) y lo que nosotros queremos decir con ella debe ser algo preciso (NB 68). Las proposiciones que los seres humanos usan tienen un sentido tal como son y no están esperando a futuros análisis para adquirir un sentido (NB 62). El análisis se limita a sacar a la luz un sentido que ya está allí.

Sin embargo, a pesar de esto, si la proposición 'El reloj está sobre la mesa' tiene un sentido claro, entonces debo, en todo posible conjunto de circunstancias, poder decir si la proposición es verdadera o falsa. Puede haber, sin embargo, posiciones del reloj en las que yo no pueda decir con certeza si está sobre la mesa. Y todo lo que esto mostraría, sugiere Wittgenstein, es que no sé lo que quiero decir en general con 'estar sobre'; que lo que yo quería significar en esta ocasión era alguna determinada relación que el reloj tiene de hecho con la mesa, y que yo puedo indicar señalando 'el complejo apropiado' (NB 68, 70). No parece que esto sea una respuesta muy satisfactoria: si es el complejo mesa-reloj lo que yo tengo que señalar, entonces parece que Wittgenstein está admitiendo que un hecho es una pintura de sí mismo. Además, supongamos que la proposición sea falsa: en este caso no habrá ningún complejo que señalar para dar a la proposición significado. Pero quizá por 'el complejo apropiado' no entiende Wittgenstein el complejo del que yo estoy hablando, sino algún otro complejo relacionado con aquél del modo apropiado.

No se puede, pienso, decir que Wittgenstein haya resuelto estos problemas en sus *Notebooks,* y las páginas en las que se ocupó de ellos están entre las más difíciles que escribió nunca. Parece haber una persistente ambigüedad en la noción de un análisis completo de un complejo. ¿Se trata de un análisis en el que la proposición contendría tantos elementos como el estado de cosas pintado por ella (como sugieren las anotaciones de 12 de octubre de 1914, 20 de octubre de 1914, 18 de diciembre de 1914, etcétera)? ¿O se trata de un análisis en el que la proposición contendría tantos elementos como los que yo sé que hay en el estado de cosas (tal como sugiere NB 64)? Si se tratara de lo primero parece que no podríamos proferir ni la más simple de las proposiciones sin que ello requiriera una extraordinaria acumulación de información acerca de la composición del universo; si se trata de lo segundo, entonces parece irrelevante discutir, como hace Wittgenstein, si los objetos espaciales son infinitamente divisibles. Quizá Wittgenstein disimuló la diferencia

entre los dos, porque frecuentemente escogía como ejemplo de algo que podía ser un simple un punto del campo visual. Siendo el campo visual algo puramente fenoménico, es lo mismo lo que hay en el campo visual que lo que yo sé que hay en el campo visual; y entonces la cuestión de si hay infinitos puntos en el campo visual (NB 64-5) es la misma que la cuestión de si yo veo infinitos puntos. Pero esto mismo no es cierto de su otro ejemplo de candidatos a objetos simples: las partículas de materia de la física (NB 20, 67).

En el *Tractatus,* todos estos problemas que quedaban sin resolver en los *Notebooks,* más que resolverlos lo que hace es orillarlos. Sorprende por ello que sea tan enfático al afirmar que para asegurar el carácter definido del sentido debe haber objetos simples, objetos que sean metafísicamente, y no tan sólo epistemológicamente, simples (TLP 2.0211, etc.). Opta Wittgenstein por uno de los extremos del constante argumento dialéctico. En la proposición completamente analizada hay tantos nombres como objetos (TLP 32), y toda proposición tiene uno y un solo análisis completo.

En el *Tractatus* no se nos da información respecto a qué tipo de cosa sean los objetos simples. Los puntos del espacio visual y los puntos de materia se proponen sólo a título de candidatos. No está siquiera claro si los simples serían individuos particulares o tipos universales. Entre los ejemplos enumerados en la retractación que hace en las *Untersuchungen* aparecen ambos tipos: individuos tales como trozos de madera, moléculas, átomos, manchas de color, segmentos de curvas; universales tales como colores, letras-caso, letras-tipo (*) (PI I, 47-8, 58). Pero esta falta de claridad concuerda con la insistencia de Wittgenstein en que sólo *a priori* conoce él la existencia de simples, y en que no puede dar ejemplos. La cuestión '¿Hay proposiciones inanalizables de sujeto-predicado?' no puede ser nunca planteada (TLP 4.1274).

A los estados de cosas que son concatenaciones de objetos simples corresponden proposiciones elementales que afirman la existencia de estados de cosas; las proposiciones elementales son concatenaciones de nombres de objetos simples (TLP 4.21-4.221). El mundo se puede describir completamente haciendo una lista de todas las proposiciones elementales, y señalando luego cuáles de ellas son verdaderas y cuáles falsas (TLP 4.26). Porque las proposiciones elementales verdaderas recogen todos los hechos positivos, y las proposiciones elementales falsas corresponderán a todos

(*) Aprovechamos nosotros aquí la traducción que Javier Muguerza hace (en su versión del libro de W. y M. Kneale, *El desarrollo de la lógica.* Madrid, Tecnos, 1972, página 47, nota del traductor) de los términos *'token-word'* y *'type-word'* como 'palabra-caso' y 'palabra-tipo', para traducir *'token-letters'* y *'type-letters'* como 'letras-caso' (por ejemplo, la 'p' de 'pálidas' en el verso 'pálidas señas cenizoso un llano') y 'letras-tipo' (como 'la letra *b*', sin más y en general).

los hechos negativos, y la totalidad de los hechos es el mundo (TLP 2.06, 1.1).

Puesto que no podemos dar ningún ejemplo de nombres de simples, tampoco podemos dar ejemplo alguno de proposiciones elementales, puesto que éstas consisten en concatenaciones de nombres. No obstante, creía Wittgenstein, todas las proposiciones —se entiende, todas las proposiciones del lenguaje ordinario que son genuinas proposiciones, y no sinsentidos o intentos de decir lo que sólo puede ser mostrado— son funciones de verdad de proposiciones elementales (TLP 4.4, 5). Una vez que me han sido dadas todas las proposiciones elementales puedo simplemente preguntarme qué proposiciones puedo construir a partir de ellas, y así tendré todas las proposiciones que pueda haber (TLP 4.51).

Es natural entender que esto significa que todas las proposiciones se pueden construir a partir de las proposiciones elementales más las constantes lógicas 'y', 'o', etc.; así 'p o q' está construida a partir de 'p', 'o' y 'q'. Pero a Wittgenstein esto le parecía erróneo, en la medida en que, según él, sugeriría que las constantes lógicas añaden algo que no estaba ya en las proposiciones elementales. El modo como una función de verdad de las proposiciones elementales se produce a partir de las proposiciones elementales es una *operación* (TLP 5.3). 'Operación' es el término técnico que Wittgenstein emplea para designar aquello que hay que hacer con una proposición para que de ella salga otra (TLP 5.23). La negación es una operación (TLP 5.2341; NB 39). Por supuesto que no consiste simplemente en añadir la palabra 'no' o una tilde a una proposición; dadas convenciones diferentes, cualquiera de estos procedimientos puede tener un efecto completamente diferente (TLP 5.512). Consiste en invertir el sentido de una proposición cambiando todas las 'V' de su tabla de verdad en 'F', y viceversa. Si, como sugiere Wittgenstein, tomamos las propias tablas de verdad como signos proposicionales (TLP 4.44), entonces todas las operaciones de verdad (es decir, todas las operaciones que producen funciones de verdad a partir de proposiciones elementales [TLP 5.234]) se pueden considerar como modificaciones del modelo de 'V' y 'F' de la tabla. Además, toda función de verdad se puede expresar como el resultado de sucesivas aplicaciones a proposiciones elementales de un único modelo de unificación, como mostró Wittgenstein, de la siguiente manera.

Supongamos que escribimos 'N(p)' para expresar la negación de 'p'; 'N(p, q)' para expresar la negación de 'p' y de 'q', 'N(p, q, r)' para expresar la negación de 'p', de 'q' y de 'r', y así sucesivamente, sea cual fuere el número de proposiciones que vaya dentro del paréntesis (TLP 5.502-5.52). Esto representará una operación que consiste en construir una tabla de verdad en la que aparezca 'F' en todas las líneas, salvo la última. Podemos ver esto construyendo las tablas de verdad a la manera normal.

p	N(p)
V	F
F	V

p	q	N(p, q)
V	V	F
F	V	F
V	F	F
F	F	V

p	q	r	N(p, q, r)
V	V	V	F
F	V	V	F
V	F	V	F
F	F	V	F
V	V	F	F
F	V	F	F
V	F	F	F
F	F	F	V

Esto nos muestra una operación que se puede aplicar a cualquier número de proposiciones. Pero no aclara en absoluto cómo *toda* proposición es un resultado de aplicaciones sucesivas de la operación N(...) a proposiciones elementales, o cómo el uso de esta operación nos da la forma más general de transición de una proposición a otra (TLP 6.001 y ss.).

Podemos ver esto mejor si tomamos en cuenta la observación de Wittgenstein de que todas las funciones de verdad posibles de un número dado de proposiciones elementales se puede exponer en un simple esquema (TLP 5.101). Hay, por ejemplo, dieciséis funciones de verdad posibles de dos proposiciones, como se puede ver por la siguiente tabla.

p	q	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
V	V	V	F	V	V	V	F	F	F	V	V	V	F	F	F	V	F
F	V	V	V	F	V	V	F	V	V	F	F	V	F	F	V	F	F
V	F	V	V	V	F	V	V	F	V	F	V	F	F	V	F	F	F
F	F	V	V	V	V	F	V	V	F	V	F	F	V	F	F	F	F

Algunas de estas funciones nos son familiares: la núm. 5, por ejemplo, es 'p o q' y la núm. 15 es 'p y q'. La núm. 1 y la núm. 16 son las funciones de verdad 'degeneradas', la tautología y la contradicción, las funciones de verdad, que son, respectivamente, verdaderas o falsas para todos los valores de sus argumentos. Pero para lo que ahora nos interesa, las más importantes son la núm. 10 y la núm. 11, porque estas columnas, como veremos, son las mismas que las que hay bajo p y bajo q; de modo que el símbolo construido por esta tabla de verdad presenta la proposición 'q' como una función de verdad de los dos argumentos 'p' y 'q'. Esto muestra que no necesitamos tener tablas de verdad de diferentes tamaños para representar proposiciones de diferente complejidad. Además, si hay n proposiciones elementales, entonces una tabla de verdad con 2^n líneas contendrá 2^{n^n} proposiciones, sean elementales o compuestas, del mismo modo que en la tabla arriba presentada las cuatro líneas hacían lugar para las dieciséis funciones de verdad posibles de dos argumentos.

Imaginemos ahora que tenemos un universo —un espacio lógico, como diría Wittgenstein— con n estados de cosas posibles. Entonces, nuestra

tabla de verdad de 2^n líneas contendrá toda proposición posible acerca de ese universo (contendrá también, por supuesto, tautologías y contradicciones, que no versan, estrictamente hablando, 'acerca de ese universo', pero esto no importa). Entre las proposiciones que están a la derecha figurarán las propiedades elementales, cada una expresada ahora como función de verdad de todas las proposiciones elementales que aparecen allí. Dos cosas serás verdaderas de las proposiciones elementales así expresadas. (1) Cada proposición elemental contendrá el nombre de todos los objetos que hay en el universo, porque si nos son dadas todas las proposiciones elementales nos son dados todos los nombres, y cada proposición elemental se expresa como una función de todas las proposiciones elementales. (2) Cada proposición elemental aparecerá como una conjunción de sí misma y una tautología —por ejemplo, en la tabla de arriba, 'p', como función de verdad de 'p' y 'q', es equivalente a 'p y (q o no-q)' (cf. TLP 4.465).

Queda por mostrar cómo toda proposición que aparezca en la tabla puede obtenerse por la repetida aplicación de la operación N a las proposiciones elementales. Consideremos el caso simple de una tabla con sólo cuatro líneas y dos proposiciones elementales. Al aplicar la operación a una sola proposición, se escribe 'V' en lugar de 'F', y 'F' en lugar de 'V'. Para aplicarla a dos proposiciones se escribe 'V' siempre que aparecen dos 'F', y 'F' en todos los demás casos. Para aplicarla a tres proposiciones se escribe 'V' siempre que aparecen tres 'F', y 'F' en los demás casos. Empezamos entonces con las dos proposiciones elementales 10 ('p') y 11 ('q'). Aplicando la operación N a 10 obtenemos 7 ('no-p'), y aplicándola a 11 obtenemos 6 ('no-q'). Si la aplicamos a 10 y a 11 obtenemos 12 ('ni p ni q'); si la aplicamos a 12 obtenemos 5 ('p o q'). Si la aplicamos a 6 y 7 obtenemos 15 ('p y q'); si la aplicamos a 15 obtenemos 2 ('no a la vez p y q'). Si aplicamos N a 2 y 15 (o, lo cual para el caso viene a ser lo mismo, a 10 y 7, o a 11 y 6, o a 5 y 12) obtenemos 16 (contradicción); si la aplicamos a 16 obtenemos 1 (tautología). Si la aplicamos a 12 y 15 obtenemos 8 ('p o q, pero no ambos'), y si luego la aplicamos a 8 obtenemos 9 ('p si y sólo si q'). Nos hemos quedado ahora con cuatro: 3, 4, 13 y 14. Un modo de obtener 13 sería aplicar N al trío 9, 11 y 12. 13 es 'p y no-q'; la negación de 13, obtenida por una aplicación a ella de N, es 4 ('si p, entonces q'). 14 ('q y no-p') se puede obtener aplicando N a 9 y 10, y a partir de ella, por una aplicación de N, podemos obtener su negación 3 ('si q, entonces p'). Hemos completado así nuestra tarea, y cada una de las dieciséis proposiciones se puede representar como un resultado de sucesivas aplicaciones de N a las proposiciones elementales 10 y 11 o a los resultados de aplicaciones previas de N a ellas. Así, si escribimos una 'N' por cada aplicación de la operación, 7 es N(10), 6 es N(11), 15 es N(N(10), N(11)), 2 es NN(N(10), N(11)) y 16 es N(N(10), N(11)), NN(N(10), N(11))). 16 es también, dicho de modo más simple, N((10), N(10)). Como muestra este último ejemplo, la misma proposición se puede obtener de más de una manera y expresar de más de una manera mediante la notación a base de N: en un caso como el de la doble negación, por ejemplo, las operaciones pueden desvanecerse, en el sentido de que la aplicación iterada de una operación nos hará volver al comienzo, a la base de la operación.

Hemos mostrado informalmente cómo las funciones de verdad de dos argumentos se pueden construir por medio de la operación N a partir de las proposiciones elementales. Esto no equivale a una prueba formal de esta posibilidad ni siquiera en el caso más simple de la tabla de verdad de cuatro líneas, cuanto menos en el caso de tablas de verdad de mayor longitud. Menos todavía se nos ofrece una prueba, o aun una sugerencia de cómo las aplicaciones de la operación se pueden ordenar en una serie formal, tal como Wittgenstein dice que puede hacerse (TLP 6; pero confróntese TLP 6.001). Tampoco ofrece Wittgenstein ninguna prueba. Dice simplemente: 'Es obvio que podemos expresar fácilmente cómo se pueden construir proposiciones con esta operación, y cómo no se pueden construir con ella; de modo que tiene que ser posible encontrar una expresión exacta de esto' (TLP 5.503), y 'Toda proposición es un resultado de sucesivas aplicaciones de la operación a proposiciones elementales' (TLP 6.001). En lo que se refiere a las funciones de verdad, la confianza de Wittgenstein estaba sin duda basada en el hecho de que el lógico Sheffer había mostrado que todas las conectivas veritativo-funcionales eran reductibles a la negación conjunta, que tiene afinidades con la 'N' de Wittgenstein (su obra se menciona en las 'Notes on Logic', NB 102).

Wittgenstein fue, sin embargo, más lejos y mantuvo, no simplemente que toda función de verdad de proposiciones elementales se podía construir a partir de ellas por medio de repetidas aplicaciones de la operación N, sino que toda proposición era una función de verdad de proposiciones elementales, de modo que la fórmula para construir proposiciones veritativo-funcionales a partir de proposiciones elementales era la forma de las proposiciones en general (TLP 5.3). Es esta una sorprendente afirmación. No es posible, por supuesto, refutarla directamente. Como ni Wittgenstein ni ninguno de sus críticos pueden poner un ejemplo de proposición elemental, no se sabe en absoluto cómo estimar la afirmación de que una proposición como 'La nieve es blanca' es una función de verdad de proposiciones elementales. Parece, sin embargo, posible impugnar esa afirmación por vía indirecta, señalando que hay proposiciones del lenguaje ordinario que, a lo que parece, pueden figurar dentro de otras proposiciones del lenguaje ordinario sin hacerlo veritativo-funcionalmente. Así, 'La nieve es blanca', además de figurar veritativo-funcionalmente en 'No es el caso que la nieve es blanca', figura de un modo no veritativo-funcional en 'Es posible que la nieve sea blanca' o en 'Santiago cree que la nieve es blanca' (TLP 5.541, etc.). Además, la expresión 'Para todo x, x es blanco', aunque relacionada con 'La nieve es blanca' (puesto que la implica), no parece que sea una función de verdad de ella. A pesar de todo esto, dice

Wittgenstein: 'En la forma general proposicional, las proposiciones figuran en otras proposiciones sólo como bases de operaciones de verdad' (TLP 5.54).

Esta teoría supone, en primer lugar, la consideración de los cuantificadores como funciones de verdad y, por tanto, como el resultado de aplicaciones de la operación N a proposiciones elementales. En el paréntesis que sigue a la N —dentro de la notación de Wittgenstein— figuran las proposiciones a las que se aplica la operación. Estas proposiciones se pueden enumerar, como, por ejemplo, en 'N(la nieve es blanca, el hollín es blanco)', que es equivalente a 'Ni la nieve es blanca ni el hollín blanco', o, si se prefiere, a 'Ni la nieve ni el hollín son blancos'. Este es el procedimiento que nosotros hemos adoptado hasta ahora, con la diferencia de que nosotros hemos utilizado letras esquemáticas en lugar de proposiciones castellanas. Pero las proposiciones a las que la operación ha de ser aplicada se pueden indicar de otra manera: podemos sustituir la lista por una indicación de que se han de incluir todas las proposiciones de un cierto modelo. Por ejemplo, podemos escribir N(x es blanco) para significar que la operación se ha de aplicar a todas las proposiciones formadas a partir de un nombre apropiado y el predicado 'es blanco' (TLP 5.501). Sería entonces equivalente a N(la nieve es blanca, el hollín es blanco, el oro es blanco...), que, a su vez, sería equivalente a 'Ni la nieve, ni el hollín, ni el oro, ni... son blancos'. De hecho, dice Wittgenstein, sería equivalente a 'No es el caso que para algún x, x es blanco', o 'Para ningún x, x es blanco' (TLP 5.52), es decir, 'Nada es blanco'. Puesto que el cuantificador universal 'para todo x' se puede definir como 'no, para algún x, no', Wittgenstein, de acuerdo con su principio general, ha introducido las proposiciones cuantificadas como funciones de verdad de proposiciones elementales. El cuantificador universal difiere del particular en que es una función de verdad diferente de las mismas proposiciones; difieren de las conectivas proposiciones sólo en el modo en que se especifican las proposiciones a las que la operación de verdad ha de ser aplicada. La generalidad viene señalada por la 'x' en el lugar del argumento (TLP 5.523).

A lo que va el método de Wittgenstein es a esto: los enunciados universalmente cuantificados se toman como conjunciones largas, y los enunciados existencialmente cuantificados se toman como disyunciones largas. Y hay casos en los que este método parece bastante razonable. 'Todos los Apóstoles eran judíos' se puede tomar muy bien como equivalente a 'Pedro era un judío, y Santiago era un judío, y Juan era un judío... y Judas era un judío', y 'Había un Apóstol que era un traidor', como equivalente a 'Pedro era un traidor, o Santiago era un traidor', o Juan era un traidor... o Judas era un traidor'. Pero esto parece razonable porque estamos presuponiendo tácitamente el conocimiento de que Pedro, Santiago, Juan, etc., son todos los Apóstoles que hay. Si quisiéramos hacer esto explícito tendríamos que hacerlo mediante otro enunciado cuantificado, como, por ejemplo, 'Pedro era un Apóstol, y Santiago era un Apóstol... y Judas era un Apóstol, y *ningún otro objeto era un Apóstol'* (cf. WWK 38). Pero para verter 'Ningún otro objeto era un Apóstol' del modo como hemos intentado verter 'Todos los Apóstoles eran judíos' tendríamos que enumerar todos los objetos del universo y negar, de cada uno de ellos, que fuera Apóstol. Esto —si el universo contiene un número infinito de objetos— puede muy bien ser una tarea imposible de realizar. Parece, entonces, como si la viabilidad del método de Wittgenstein dependiera de la finitud del número de objetos del mundo, o de si los puntos de una proposición como 'N(la nieve es blanca, el hollín es blanco...)' son 'meros puntos de pereza' que pueden ser rellenados si tenemos el tiempo suficiente, o como la señal de un hueco infinito irrellenable.

Si es correcta esta descripción del caso, no parece sino que Wittgenstein fuera a necesitar un axioma de finitud para desarrollar la teoría de la cuantificación, del mismo modo que Russell necesitaba un axioma de infinitud para desarrollar la teoría de números. Y este parece un resultado inquietante para un sistema que se desarrolló a partir de su insatisfacción con los *Principia*. Además, en otro pasaje del *Tractatus* considera la cuestión de si el mundo es finito como una cuestión abierta; al menos considera concebible en algún sentido que todo estado de cosas pueda estar compuesto de infinitos objetos (TLP 4.2211). Por supuesto que, estrictamente hablando, carece de sentido hablar del número de todos los objetos (TLP 4.1272). Lo que el axioma de infinidad pretendía decir podía expresarse en un lenguaje perspicuo por la existencia de un número infinito de nombres con diferentes significados (TLP 5.535). Pero si la cuestión de cuántos nombres hay ha de ser, en algún sentido, una cuestión abierta, insoluble por la lógica, no parece que Wittgenstein pueda introducir consistentemente una notación de cuantificadores que sólo funcionará si el número de nombres es finito.

Pero ¿es cierto que con su notación ocurre esto? Después de todo, Wittgenstein no dice que las proposiciones a las que haya de aplicarse la operación N deban ser *enumeradas:* es en esto en lo que difieren los cuantificadores de otras operaciones veritativo-funcionales; las proposiciones no están enumeradas, sino dadas como la totalidad de los valores de una determinada función. La totalidad de las proposiciones (y, por tanto, de los nombres) no figura de modo más esencial en una proposición cuantificada que en una proposición no cuantificada. Toda proposición elemental se puede representar, según hemos visto, como una función de verdad de todas las proposiciones elementales (TLP 5.524). Toda proposición acarrea consigo la totalidad del espacio lógico; ni los operadores veritativo-funcionales ni los cuantificadores introducen nada nuevo (TLP 3.42).

En términos de la analogía con el juego de ajedrez que antes hemos introducido podemos decir que, para Wittgenstein, toda proposición elemental acerca de la posición de una pieza en una casilla presupone la totalidad del tablero y todas las piezas. Por supuesto que no *dice* nada acerca de las demás piezas o casillas (no dice, por ejemplo, dónde están

las demás piezas), pero, dado que sólo tiene sentido como parte del juego del ajedrez, presupone la totalidad del 'espacio ajedrecístico', del tablero, las piezas y las reglas. Toda proposición elemental —por ejemplo, que el rey está en la casilla K1— se puede representar como una conjunción de sí misma con un conjunto de tautologías: por ejemplo, 'El rey está en K1 y o bien la reina está en Q1 o la reina no está en Q1 y o bien el alfil del rey está en Q1 o el alfil del rey no está en Q1...'. Puesto que el número de piezas y casillas es finito, en este caso sería perfectamente posible construir de ese modo una proposición que dijera lo mismo que la simple proposición de que 'K/K1' y que, sin embargo, mencionara todas las piezas y todas las casillas y todas las posiciones posibles. Esto pondría en claro cómo la proposición determina sólo un lugar en el espacio lógico y, sin embargo, proporciona la totalidad del espacio lógico. Las tautologías que componen la proposición, constituirán, por así decir, un armazón lógico: el armazón con cuya ayuda se construye la pintura (TLP 3.42).

Al hecho de que una proposición elemental p dice lo mismo (tiene las mismas condiciones de verdad) que la conjunción de sí misma con una tautología (p y q o no-q) apeló Wittgenstein como muestra de que las conectivas veritativo-funcionales no añaden nada que no esté ya en la proposición elemental. Lo mismo es cierto de todas las operaciones lógicas. Las proposiciones elementales mismas contienen todas las operaciones lógicas. Porque «a es F» dice lo mismo que «Para algún x, x es F, y F=a». La única constante lógica es lo que *todas* las proposiciones, por su sola naturaleza, tienen en común entre sí. Esta es la forma general proposicional (TLP 5.47). Así, si el sistema de Wittgenstein se hunde porque no podemos asumir que el número de objetos es finito, se hunde desde el momento en que se introducen los cuantificadores.

Para Wittgenstein, entonces, las conectivas proposicionales y los cuantificadores están ya presentes en las proposiciones elementales. ¿Qué hay de la identidad, la tercera constante lógica? El modo como está presente queda claro si recordamos que, como hemos dicho en un capítulo anterior[1], para Wittgenstein en un lenguaje perspicuo el signo de identidad sería reemplazado por la identidad de signo (TLP 5.53). En semejante lenguaje todo lo que es ahora expresado mediante una conjunción de una proposición elemental y un enunciado de identidad sería expresable mediante una proposición elemental (TLP 5.531). Así, la identidad entraría en la proposición elemental como la relación uno-a-uno entre el signo y lo significado en un lenguaje perspicuo. De este modo, todas las relaciones lógicas entre proposiciones serían reducibles a la posibilidad de su construcción a partir cada una de la otra mediante la operación N. Las reglas para su construcción serán lo que tienen en común entre sí, la forma general proposicional.

[1] Cf. la p. 55.

Pero ¿no presupone la operación N tablas de verdad que contengan 'T' y 'F'? ¿Qué representan estas letras? A menos que se pueda prescindir de ellas del modo como se puede prescindir de las constantes lógicas, no se puede decir que Wittgenstein haya tenido éxito en la tarea de mostrar que no hay constantes lógicas y que las proposiciones moleculares no dicen nada que no digan las proposiciones elementales. 'Es claro', dice Wittgenstein (TLP 4.441), 'que un complejo de los signos «F» y «V» no tiene objeto (o complejo de objetos) que le corresponda'. Ocurre esto porque la verdad y la falsedad no son propiedades accidentales, propiedades extra, de una proposición, que se añaden a su posesión de significado; poseer significado significa ser o bien verdadera o bien falsa, y el ser verdadera o falsa constituye la relación de la proposición con la realidad que designamos diciendo que tiene sentido (NB 112). Determinar el sentido de la proposición es determinar en qué circunstancias es verdadera (TLP 4.063). Es, desde luego, importante que la tabla de verdad contenga sólo los dos valores 'V' y 'F' y ningún tercer valor. Pero que toda proposición es o bien verdadera o bien falsa no es, según Wittgenstein, una información sustancial, como pueda serlo, por ejemplo, 'Todas las rosas son o bien blancas o bien rojas' (TLP 6.111). Es algo que forma parte de la naturaleza de la proposición, es el postulado familiar según el cual el sentido debe ser determinado.

Debemos hacer una distinción, sin embargo, entre las 'V' y las 'F' que aparecen en las tablas de verdad bajo las proposiciones moleculares y las que aparecen bajo las proposiciones elementales, puesto que las 'V' y 'F' que aparecen bajo las proposiciones moleculares —o, más bien, la tabla de la que forman parte— determinan realmente el sentido de las proposiciones moleculares, una vez dado el sentido de las proposiciones elementales; pero la tabla no determina su sentido, y las 'V' y las 'F' que están bajo ellas presuponen que está ya determinado. Esto se lleva a cabo, no mediante comparación con cualquier otra proposición, sino mediante las reglas de los signos simples de que están compuestas, más la forma de su composición, como se establece en la teoría de la pintura. Parece, entonces, que para que la explicación que da Wittgenstein de la naturaleza de la proposición sea completa, es necesario suplementar la explicación de la forma general de la proposición en términos del operador N con una explicación de la forma de las proposiciones elementales. 'Al dar la forma general de una proposición', dijo Wittgenstein en 1914, 'es preciso explicar qué tipos de formas de reunir los símbolos de cosas y de relaciones corresponderán a las cosas que tienen esas relaciones en la realidad' (NB 112).

En el *Tractatus* Wittgenstein dice que para dar la forma general proposicional debe darse 'una descripción de las proposiciones de *todo* lenguaje de signos *cualquiera que sea*, de tal modo que todo sentido posible pueda ser expresado mediante un símbolo que satisfaga la descripción, y todo símbolo que satisfaga la descripción pueda expresar un sentido'

(TLP 4.5). Y Wittgenstein, decepcionantemente, continúa diciendo: 'La forma general de una proposición es: Así es como están las cosas'. Es difícil ver cómo esto es la descripción de un símbolo, y más fácil ver cómo esto se puede hacer compatible con la explicación de la forma general de la proposición dada en TLP 6 en términos de la operación N. Sin embargo, la oración 'Así es como están las cosas' queda mejor traducida como 'Este estado de cosas existe', de modo que Wittgenstein está diciendo aquí lo mismo que en TLP 4.21: 'Una proposición elemental afirma la existencia de un estado de cosas' *(Sachverhalt)*. Al dar esto como forma general de la proposición Wittgenstein no pretende decir que todas las proposiciones son proposiciones elementales: en el *Prototractatus*, tras haber dado la forma general de la proposición, continúa: 'Esta forma debe estar contenida, de una manera u otra, en todas las proposiciones' (PTLP 4.303). TLP 4.5 y TLP 6 se pueden hacer compatibles de la siguiente manera: toda proposición es el resultado de una operación N aplicada a proposiciones que afirman la existencia de estados de cosas (siendo las proposiciones elementales funciones de verdad de sí mismas) (TLP 5).

Puesto que la expresión 'estado de cosas' tiene un significado técnico para Wittgenstein —siendo un estado de cosas una combinación de objetos simples (TLP 2.01)— el enunciado de que la forma general de la proposición es 'Este estado de cosas existe' no es tan vacío como suena a primera vista. Pero, ¿puede la lógica decir más que esto acerca de las estructuras posibles de las proposiciones elementales? Wittgenstein suscita esta cuestión en TLP 5.55 y pone de relieve su dificultad. Por una parte, no podemos dar una lista de los nombres de todos los objetos del mundo; pero cuáles sean las formas posibles de proposiciones elementales depende de cuáles sean las combinaciones posibles de objetos; de modo que parece que no puede ser una cuestión de lógica la de decidir si, por ejemplo, hay proposiciones inanalizables relacionales de veintisiete términos (TLP 5.55, 5.5541, 5.5561). Por otra parte, parece igualmente absurdo suponer que para dar respuesta a esas cuestiones debemos estar pendientes de la experiencia: la experiencia puede decirme si las proposiciones son verdaderas, pero no puede ser una cuestión de experiencia la de si una proposición tiene sentido (TLP 5.551, 5.553). La respuesta de Wittgenstein es que la cuestión de cuáles proposiciones elementales hay es una cuestión que se decide mediante la *aplicación* de la lógica, no mediante la lógica o mediante la experiencia (TLP 5.557). La lógica presupone que hay un mundo, que los nombres tienen referencia y que las proposiciones elementales tienen sentido (TLP 5.552, 6.124), pero lo presupuesto no es una cuestión de experiencia, puesto que la experiencia está ella misma limitada por la totalidad de objetos (TLP 5.5561). La lógica no presupone la existencia de objetos determinados ni establece qué proposiciones elementales tienen sentido. La lógica versa sobre el sistema mediante el cual podemos dar significado a los símbolos; pero qué símbolos determinados hay es algo que no depende ni de la lógica ni de la ex-

periencia, sino de la actividad creativa de los seres humanos (TLP 5.555-5.556). Intentar dar una lista *a priori* de proposiciones elementales lleva al sinsentido (TLP 5.571). Las proposiciones elementales no se pueden ordenar en una serie formal como las proposiciones moleculares (TLP 5.556).

Una proposición completamente analizada, entonces, será una función de verdad enormemente larga de proposiciones elementales: toda proposición elemental posible figurará en la función de verdad, y todo nombre en el lenguaje. Parece que hemos recorrido un largo camino desde las humildes proposiciones de la vida diaria, tales como 'Mi reloj está sobre la mesa', que es con las que comienza el análisis. Sin embargo, Wittgenstein insiste en que todas las proposiciones de nuestro lenguaje cotidiano, tal como están, están en perfecto orden lógico (TLP 5.5563). Lo que aparecería en un análisis completo de ellas está presumiblemente ya presente en el pensamiento de alguien que las usa con conocimiento; porque una oración completamente analizada contendría un nombre por cada objeto que hubiera en el pensamiento que ella expresa (TLP 3.2). Por supuesto, sin embargo, que no están presentes en el pensamiento de tal modo que puedan ser objetos de conciencia: proferimos nuestras oraciones sin tener idea de cómo simboliza cada palabra o cuál es su significado, del mismo modo que la gente habla sin saber cómo se produce cada sonido (TLP 4.002).

No todas las oraciones producidas por hispano-hablantes, sin embargo, se considerarían como proposiciones de la vida diaria que están en perfecto orden lógico: muchas de ellas son sólo pseudo-proposiciones, de las que el análisis revelaría que carecen de sentido, en cuanto intentos de decir lo que sólo puede ser mostrado. Las últimas diecisiete páginas del *Tractatus* (las proposiciones 6) están dedicadas a una viva demostración de cómo las proposiciones de la lógica (6.1 y ss.), de la matemática (6.2 y ss.), de la parte *a priori* de la ciencia natural (6.3 y ss.), de la ética (6.4 y ss.) y de la filosofía (6.5 y ss.) son todas, de diferentes maneras, pseudo-proposiciones.

Las únicas proposiciones para las que hay sitio en los libros de lógica son las tautologías, que no dicen nada, pero exhiben las propiedades lógicas de las proposiciones genuinas (TLP 6.121). Incluso éstas serían superfluas en un lenguaje ideal (TLP 6.122). Las demás proposiciones que aparecen en los libros de lógica son en el mejor de los casos (como el axioma de infinitud) un intento de decir lo que puede sólo ser mostrado (TLP 5.535), y en el peor, sinsentidos que resultan de un mal simbolismo o de la discrepancia entre la sintaxis lógica y la sintaxis gramatical del castellano (TLP 5.132, 6.1264). Como ejemplos de casos de ese tipo Wittgenstein da 'Para todo x, x = x', 'Hay sólo un cero' y leyes de inferencia como el *modus ponens* (TLP 4.1272, 5.53, 4.243).

La teoría de la inferencia, que en un tiempo había sido el tema central de la lógica (TLP 6.1224), queda rápidamente despachada. Si 'p' se puede inferir de 'q', esto debe mostrarse claramente en las propias pro-

posiciones 'p' y 'q'. Las leyes de inferencia tales como el *modus ponens* ('De «p» y «si p, entonces q» se infiere «q»') son superfluas; además, no se pueden expresar como genuinas proposiciones (TLP 5.132, 6.1264). Todas las proposiciones de la lógica son tautologías, y la demostración de una proposición lógica a partir de otra consiste simplemente en el cálculo que convierte una tautología en otra. La demostración de que una proposición no lógica se sigue de otra consiste en mostrar que en ciertas combinaciones dan lugar a una tautología: por ejemplo, podemos mostrar que 'q' se sigue de 'si p, entonces q, y p', combinándolas hasta formar la tautología 'Si, si p entonces q, y p, entonces q' (TLP 6.1221). Pero el cálculo de tautologías es una técnica mecánica superflua: en una notación clara las propiedades formales de las proposiciones y sus relaciones lógicas se pueden reconocer por mera inspección de las proposiciones mismas (TLP 6.122).

Wittgenstein examina a continuación las matemáticas. Las matemáticas constan de ecuaciones, y las ecuaciones significan que los signos que están a cada lado del signo '=' son intercambiables. Pero si esto es así, debe estar manifiesto en las dos expresiones mismas, y, por tanto, la ecuación es un intento de decir lo que se muestra por sí mismo, y, por tanto, una pseudo-proposición. En la vida real hacemos uso de proposiciones matemáticas sólo al pasar de una proposición no matemática a otra (TLP 6.2-6.23).

Las ciencias naturales constan, en su mayor parte, de proposiciones genuinas. Es más: en TLP 4.11 Wittgenstein dice, de modo más bien sorprendente, que la totalidad de las proposiciones verdaderas es idéntica al *corpus* de las ciencias naturales. (¿Qué ha pasado —nos gustaría saber— con disciplinas tales como la historia?) Pero la ciencia contiene —o se puede pensar que contiene—, además de las leyes particulares de la física que hablan, aunque sea indirectamente, acerca del mundo, leyes generales *a priori,* como, por ejemplo, la ley de causalidad, la ley del mínimo esfuerzo, los axiomas de la mecánica newtoniana. Estas, dice Wittgenstein, no son realmente proposiciones, sino percepciones *a priori* de las formas como pueden expresarse las genuinas proposiciones de la ciencia (TLP 6.32-6.3431; NB 42). La ley de inducción, por otra parte, es una genuina proposición cuya falsedad es pensable, puesto que el que se produzca un evento nunca requiere que se produzca otro. Es, por ejemplo, una hipótesis meramente incierta la de que el sol saldrá mañana (TLP 6.31; 6.363 y ss.). La única necesidad es la necesidad lógica, y la única imposibilidad, la imposibilidad lógica (TLP 6.37, 6.375). Hay imposibilidades que parecen imposibilidades no lógicas, como, por ejemplo, la imposibilidad de que una cosa sea completamente roja y verde al mismo tiempo; pero el lenguaje de la física muestra que esto es una posibilidad cinética (una partícula no puede tener dos velocidades al mismo tiempo), lo cual es de hecho una imposibilidad lógica (una partícula no puede estar en dos lugares al mismo tiempo, porque las partículas que

estuvieran en dos lugares diferentes las consideraríamos partículas diferentes) (NB 81; TLP 6.375).

Tampoco en ética y en estética hay genuinas proposiciones. Ninguna proposición puede expresar el sentido del mundo o de la vida, porque todas las proposiciones son contingentes: si hay algún valor genuino, este valor no puede ser una cuestión contingente (TLP 6.421). Cierto que puede haber proposiciones que expresen las consecuencias agradables y desagradables de las acciones de uno; pero estas proposiciones son irrelevantes con respecto a cualquier imperativo ético genuino, que no puede atañer a la sanción meramente contingente por una desobediencia (TLP 6.422). La supervivencia después de la muerte, por ejemplo, incluso si hubiera razones para esperarla, sería un asunto contingente que no podría contribuir a la solución de ningún 'problema de la vida'. Todo lo que podemos decir es que un hombre está cumpliendo el propósito de la existencia si no necesita tener otro propósito que el de vivir. He aquí por qué la solución del problema de la vida está en el desvanecimiento del problema. El problema '¿Es la vida digna de vivirse?' se desvanece cuando se disipa la inclinación a plantear la cuestión (TLP 6.52 y ss.; NB 73).

Entre las proposiciones que suponen intentos de decir lo indecible, están, sorprendentemente, enunciados acerca del conocimiento, creencias y percepciones de la gente. En 1914 Wittgenstein dijo a Moore que 'La relación entre «Yo creo p» y «p» se puede comparar a la relación entre «'p' dice p» y «p»: es exactamente tan imposible que *yo* sea un hecho simple como que lo sea «p»' (NB 118). Esta observación más bien oscura se puede ilustrar del siguiente modo. Si yo digo que la hierba es verde, entonces lo digo profiriendo las palabras 'La hierba es verde'. Este evento es articulado, divisible, exactamente del mismo modo que lo es la proposición: el acto de proferir una proposición no es, obviamente, ni más ni menos compuesto que la proposición proferida. Algo análogo debe de ser cierto, arguye Wittgenstein, de mi pensamiento de que la hierba es verde: el evento mental que es este pensamiento concreto debe tener la misma articulación que la proposición. Todo esto lo resume en el *Tractatus* diciendo que 'A cree que p', 'A tiene el pensamiento p' y 'A dice p' son de la forma '«p» dice p' (TLP 5.542). Pero '«p» dice p' tiene que ser una pseudo-proposición, puesto que una proposición muestra su sentido y no puede decir que lo posee (TLP 4.022). De modo similar, las proposiciones que expresan creencias tienen que ser pseudo-proposiciones: con más precisión, serán la conjunción de una proposición genuina y una espúrea. La proposición de que Jones cree que la hierba es verde será una conjunción de (1) la proposición de que ciertos elementos mentales de la mente de Jones están relacionados de una cierta manera, y (2) la pseudo-proposición de que esa su determinada correlación dice que la hierba es verde. La proposición de que Jones cree (o sabe) que o bien la hierba es verde o bien no lo es, sin embargo, es todavía más espúrea; porque los elementos mentales de todo el mundo no pueden estar relacionados si

no es de esa manera: cualquiera que sepa lo que 'La hierba es verde' significa, y tenga, por tanto, los elementos mentales apropiados sabe *eo ipso* que o bien la hierba es verde o bien la hierba no es verde (NB 94); de modo que decir que están en esta relación no es hacer una aserción con significado. Por esta razón Wittgenstein puede decir que de la proposición de que A juzga que a está en una relación R con b, si se analiza correctamente, debe seguirse la proposición 'aRb o no aRb'. De modo que es imposible juzgar un sinsentido (TLP 5.5422; NB 96, 97). Y de este modo también puede decir que 'A sabe que p es el caso', si 'p' es una tautología, está, en cuanto tautología, desprovisto de sentido.

Finalmente, como vimos en el primer capítulo, las proposiciones de la filosofía y las del propio *Tractatus* caen bajo el hacha que amputa las pseudo-proposiciones. La filosofía no es un *corpus* de proposiciones, sino una actividad, la actividad de análisis, la actividad de hacer los pensamientos claros y claramente relacionados (TLP 4.112). Más precisamente: la actividad de análisis, aplicada a las proposiciones no filosóficas —a las proposiciones del lenguaje cotidiano que están en perfecto orden lógico, a las proposiciones de la ciencia natural—, las hace claras, definidas; aplicada a las proposiciones filosóficas, las muestra como carentes de sentido. Sólo de una manera puede una proposición carecer de sentido, a saber, conteniendo un signo al que no le ha sido dado ningún significado. A veces es obvio que esto es así —como, por ejemplo, en las proposiciones 'Lo bueno es más idéntico que lo bello' o 'Sócrates es idéntico': no se le ha dado ningún significado a 'idéntico' como atributo o como adjetivo de comparación— (TLP 4.003, 5.473, 5.4733). Pero llegar a hacer patente esto puede suponer un proceso de análisis más o menos prolongado, como en el caso de las proposiciones que se encuentran en las obras filosóficas y en el propio *Tractatus*. Las proposiciones carentes de significado contenidas en el *Tractatus* son intentos de decir lo que sólo puede ser mostrado; pero esto no las hace inútiles, porque su fallo, y el modo como ellas se quiebran, es instructivo. 'Mis proposiciones son elucidatorias de la siguiente manera: todo el que me entiende las reconoce eventualmente como carentes de sentido, una vez que las ha usado como peldaños para subir sobre ellas. (Debe, por así decirlo, arrojar la escalera después de haber subido.) Debe trascender estas proposiciones, y entonces tendrá la correcta visión del mundo' (TLP 6.54).

CAPITULO **6**

El desmantelamiento del atomismo lógico

Después del *Tractatus* Wittgenstein se retiró de la filosofía durante diez años. No publicó nada más en su vida a excepción de un escrito que entregó a la *Aristotelian Society,* titulado 'Some Remarks on Logical Form'. Lo escribió en 1929, poco después de su regreso a Cambridge, y se desolidarizó de su contenido cuando estaba a punto de exponerla en público. No se puede decir que contuviera ideas que a Wittgenstein le pareciera importante conservar, pero es útil como indicación del estado de su pensamiento una década después de la terminación del *Tractatus.*

El escrito comienza con una rápida repetición de algunas de las tesis fundamentales del atomismo lógico. 'Toda proposición tiene un contenido y una forma. Obtenemos una pintura de la pura forma... si sustituimos las constantes de la proposición por variables' (cf. TLP 3.315). Las proposiciones en general son funciones de verdad de proposiciones más simples; pero el análisis debe conducir a proposiciones que son conexiones inmediatas de términos, 'proposiciones atómicas', que son los meollos de toda proposición. Es tarea de la filosofía descubrir y entender estas proposiciones atómicas, y diseñar un simbolismo claro para expresarlas. El lenguaje ordinario disfraza la estructura lógica, permite la formación de pseudo-proposiciones —Wittgenstein ofrece como ejemplo 'Lo Real, aunque es un *en sí,* debe también poder llegar a ser un *para mí*'— y usa un solo término con varios significados diferentes. Debemos reemplazarlo por un simbolismo que dé una pintura clara de la estructura lógica, excluya pseudo-proposiciones y use sus términos sin ambigüedad. Esto sólo podemos llevarlo a cabo mediante una investigación lógica de los fenómenos mismos, casi *a posteriori;* no podemos conjeturar las formas de las proposiciones atómicas *a priori* partiendo de la estructura de las proposiciones en el lenguaje ordinario. Las pocas formas del lenguaje ordinario corresponden a muchas formas lógicas diferentes. Formas tales como 'Este escrito es aburrido', 'El tiempo es bueno', 'Yo soy perezoso', que no tienen nada en común, se presentan como proposiciones de sujeto-predicado, es decir, aparentemente como proposiciones de la misma forma (RLF 31-3).

En esta disertación, la modificación más importante de las doctrinas del *Tractatus* era el abandono de la tesis de que las proposiciones elementales eran independientes entre sí. Lo que le condujo a esto fue una consideración de los enunciados de grado, es decir, enunciados concernientes a propiedades que admiten gradación, tales como la longitud de un intervalo, el tono de una nota, la brillantez o la rojez de una imagen de color. Es característico de estas propiedades el que un grado de ellas excluya cualquier otro. Un toque de color no puede poseer simultáneamente dos grados diferentes de brillantez o de rojez, una nota no puede tener más de un tono o volumen. 'Lo importante', escribió Wittgenstein, 'es que estas observaciones no expresan una experiencia, sino que son en algún sentido tautologías. Todos nosotros sabemos eso en la vida ordinaria. Si alguien nos preguntara: '¿Cuál es la temperatura en el exterior?' y dijéramos 'Dieciocho grados', y nos preguntara de nuevo '¿Y no está a diecinueve grados?', le responderíamos 'Le dije a usted que a dieciocho' (RLS 34).

Wittgenstein había reconocido, cuando escribió el *Tractatus,* que era contradictorio decir que un punto del campo visual tiene dos colores diferentes al mismo tiempo. Por esa época había pensado que eso probaba que una proposición que asignara un color a un punto del campo visual no era una proposición elemental, puesto que el producto lógico de dos proposiciones elementales no podía ser una contradicción (TLP 6.3751). De ello se seguía que una proposición que asignara un color a una mancha tenía que ser ulteriormente analizada; y lo mismo debe ser verdadero de cualquier enunciado que exprese el grado de una cualidad. Wittgenstein parece haber creído que los enunciados de grado se podían analizar como una conjunción de enunciados sólo de cantidad y algún enunciado suplementario, aproximadamente como se puede describir el contenido de nuestro bolsillo diciendo 'Contiene un penique, un chelín, dos llaves y nada más' (RLF 35).

Ahora Wittgenstein llegó a ver que era imposible considerar los enunciados de grado como analizables de este modo. Supongamos que la entidad E posee esta determinada brillantez. ¿Cómo analizaremos la proposición 'E(2b)' que dice que E tiene dos grados de brillantez? Si intentamos analizarla como la conjunción 'E(b) y E(b)', esto no dice más que E(b); si, por otra parte, intentamos distinguir entre las unidades y escribir, en consecuencia, 'E(2b) = E(b') y E(b")', estamos suponiendo dos unidades diferentes de brillantez; y entonces, si una entidad posee una sola unidad, podría plantearse la cuestión de cuál de las dos —b' o b"— es; lo cual es obviamente absurdo (RLF 35).

Wittgenstein saca la conclusión de que los enunciados que atribuyen grados a la cualidad *son* proposiciones elementales, puesto que no se pueden analizar. En consecuencia, como él señaló, 'Los números deben entrar en la estructura de las proposiciones atómicas mismas'. Las proposiciones atómicas envolverán funciones de la forma 'E tiene n grados de

propiedad P' que dará una proposición verdadera sólo para un valor de la variable n. Puesto que no más de una proposición de este tipo puede ser verdadera a un tiempo, las proposiciones atómicas ya no serán independientes entre sí.

La admisión de que las propiedades atómicas pueden excluirse entre sí de este modo conduce a una complicación en la manera de tratar las proposiciones no atómicas. Supongamos que 'p' es la proposición de que un punto del campo visual es rojo y 'q' es la proposición de que ese mismo punto es azul. Entonces podemos construir, siguiendo las reglas normales, la siguiente tabla de verdad para la conjunción de esas dos proposiciones:

p	q	p y q
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Pero la línea superior de la tabla representa una combinación imposible, un intento, por así decir, de reunir lo rojo y lo azul donde sólo hay espacio para uno de ellos. Este tipo de cosa no podría suceder nunca si todas las proposiciones elementales fueran independientes, tal como se enuncia en el *Tractatus;* pero si las proposiciones elementales pueden excluirse entre sí de este modo, entonces las reglas para la construcción de tablas de verdad tendrán que ser suplementadas por otras reglas, reglas de sintaxis en una notación perfecta. 'Estas tendrán que decirnos que en el caso de ciertos tipos de proposiciones atómicas descritas en términos de rasgos simbólicos definidos ciertas combinaciones de 'V' y 'F' deben ser excluidas. Esas reglas, sin embargo, no se pueden establecer hasta que hayamos alcanzado efectivamente el análisis último de los fenómenos en cuestión'. 'Como sabemos', dice Wittgenstein en la última frase de su disertación, 'esto no se ha conseguido' (RLF 37).

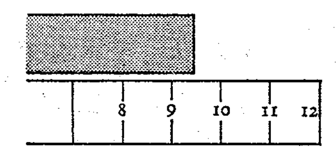
En conversaciones con otros filósofos mantenidas en Viena en 1929 y 1930 Wittgenstein volvió al problema de la exclusión de color y de la modificación que requería en el sistema del *Tractatus.*

Así, por ejemplo, en la Navidad de 1929 dijo a Waismann:

> Escribí una vez 'Una proposición es como una escala aplicada a la realidad. Sólo las marcas exteriores de la escala tocan el objeto que se trata de medir' [1]. Yo ahora diría más bien: un *sistema*

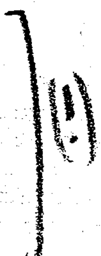
[1] Lo que Wittgenstein dice realmente en el *Tractatus* era 'Solo los puntos exteriores de la escala hacen realmente contacto con el objeto que se trata de medir' (TLP 2.15121), pero el presente pasaje muestra que esto quiere decir que solo las marcas graduadas exteriores conciernen al objeto, que solo ellas han de ser tomadas en cuenta.

de proposiciones es aplicado a la realidad como una escala. Lo que yo quiero decir es esto: cuando aplico una escala a un objeto espacial, le aplico todas las marcas de la línea graduada al mismo tiempo.



Lo que yo aplico no son todos los puntos de la línea graduada, sino la escala entera. Si yo sé que el objeto llega hasta la marca 10, sé también inmediatamente que no llega a la marca 11, 12, etc. Las aserciones, que describen para mí la longitud de un objeto, forman un sistema, un sistema de proposiciones. Son los sistemas de proposiciones enteros de este tipo los que se comparan con la realidad, no las proposiciones aisladas. Por ejemplo, cuando yo digo: tal punto del campo visual es azul, no sólo sé eso, sino también que el punto no es verde, ni rojo, ni amarillo, etc. He aplicado toda la escala de color simultáneamente. Esta es también la razón por la que un punto no puede tener colores diferentes al mismo tiempo. Porque si yo aplico un *sistema* de proposiciones a la realidad, por ello mismo ya afirmo —justo como en el caso especial— que sólo puede obtenerse un estado de cosas, y no más de uno.

Todo esto era algo en lo que yo no reparé cuando trabajaba en mi libro; pensaba entonces que toda inferencia tenía forma de tautología. No había visto entonces todavía que una inferencia puede también tener la forma 'Un hombre mide dos metros de alto, de modo que no mide tres metros de alto'. Esto está conectado con mi creencia de que las proposiciones elementales deben ser independientes; que no se puede inferir de la existencia de un estado de cosas la no existencia de otro. Pero si mi actual concepción en términos de sistemas de proposiciones es correcta, también lo es de hecho la regla de que se puede inferir, de la existencia de un estado de cosas, la no existencia de todos los demás estados de cosas descritos por el mismo sistema de proposiciones (WWK 63-4; PB 317).



La comparación entre sistemas de proposiciones y escalas se desarrolla en varios pasajes de las *Philosophische Bemerkungen*. Supongamos que miro algo que es de color negro y digo 'Esto no es rojo'. ¿Cómo sé yo que no estoy diciendo un sinsentido, que aquello de lo que estoy hablando es algo que tiene la posibilidad de ser rojo? ¿Cómo difiere 'Eso no es rojo' de 'Eso no es abracadabra'? La respuesta de Wittgenstein es que rojo es otra marca en la misma escala que negro. Debo saber, por ejemplo, que 'rojo' toma el lugar de 'negro' y no, por ejemplo, de 'blanco' (PB 75). ¿Hasta dónde se puede llevar la comparación entre colores y puntos de una escala? ¿Podemos, por ejemplo, hablar de *direcciones* en conexión con colores, y decir que la dirección que lleva del negro al rojo es diferente de la que lleva del negro al azul (PB 76)? Una observación que Wittgenstein hace a Waismann responde en parte a la cuestión.

> Con frecuencia imaginamos que llevamos dentro de nosotros una especie de imagen de memoria de los colores y que esa imagen de memoria la comparamos con un color cuando lo vemos. Imaginamos que lo que tiene lugar es alguna especie de comparación. Esto no es así del todo. Imaginemos el caso siguiente. Usted ha visto un azul determinado, digamos el azul del cielo, y ahora yo le muestro a usted varios ejemplos de azul. Usted dice 'No, no, no era ése, o ése, o ése. Ese, ése es'. ¿No es como si usted tuviera varias teclas en su cabeza, y yo hiciera intentos hasta que consigo pulsar una tecla determinada y entonces suena la campanilla? ¿No es así como tiene lugar el reconocimiento de color? ¿Suena en mí una campanilla? ¿Hay una especie de 'click' a la vista del color correcto? ¡No! Al contrario, yo sé, ante un azul determinado, no sólo que no es el color correcto, sino también en qué dirección debo cambiar el color para llegar al color correcto. Si usted tiene que mezclar los colores yo puedo guiarle diciendo: más blanco, más blanco, ahora es demasiado, un poco más azul, etc. Eso significa: cada color presupone el sistema entero de color (WWK 87-8).

Los enunciados acerca de las relaciones entre colores no encajan fácilmente en el sistema del *Tractatus*. El hecho de que los colores compongan un sistema, ¿pertenece a la lógica o a la experiencia? En las Navidades de 1929 Schlick planteó a Wittgenstein el siguiente problema. Supongamos que un hombre ha pasado toda su vida encerrado en una habitación roja y sólo ha podido ver el color rojo: ¿sería ese individuo capaz de decir que tiene que haber otros colores además? Wittgenstein replicó que o bien su sintaxis era la misma que la nuestra, incluyendo expresiones 'rojo', 'más rojo', 'rojo brillante', etc., en cuyo caso poseía todo el sistema de color; o bien poseía una sintaxis diferente, en cuyo caso no estaba familiarizado ni siquiera con un solo color en el sentido nuestro. Para que su palabra 'rojo' tenga el mismo significado que la nuestra tiene que tener la misma sintaxis. Como en tantos otros pasajes, Wittgenstein compara aquí el color con el espacio. Un hombre encerrado desde siempre en una habitación sabría que había espacio más allá de esa habitación, que era posible abandonar la habitación incluso aunque esta tenga

paredes de diamante. 'Esto no es experiencia: está incluido en la sintaxis del espacio, *a priori*' (WWK 65-6).

Ni Schlick ni Wittgenstein se sintieron realmente satisfechos con esta respuesta, y pocos días más tarde volvieron sobre el tema. '¿Cómo sé yo' preguntó Schlick, 'que tales y tales reglas de sintaxis se cumplen? ¿Cómo sé yo que el rojo y el azul no pueden estar en el mismo punto al mismo tiempo? ¿No es esto una especie de conocimiento empírico?' Esta vez Wittgenstein replicó que dependía de lo que uno entendiera por empírico. Si un fragmento de conocimiento empírico tiene que ser algo expresable en una proposición, entonces no se trataba de un fragmento de conocimiento empírico. Pero en otro sentido se podía decir de la sintaxis que es empírica. Y Wittgenstein citaba con aprobación una frase del *Tractatus*: 'La lógica es anterior a la cuestión «¿Cómo?», no anterior a la cuestión «¿Qué?»' (TLP 5.552). La lógica depende de que exista algo y de que haya hechos; es independiente de cuáles sean los hechos y de que las cosas sean de tal y tal manera. Que hay hechos no es algo que se pueda expresar en una proposición. Si queremos decir que la existencia de hechos es una cuestión de experiencia, entonces podemos decir que la lógica es empírica. Pero cuando nosotros decimos que algo es empírico queremos decir que se puede imaginar que sea de otra manera; en este sentido toda proposición con sentido es una proposición contingente. Y en este sentido la existencia del mundo no es un hecho empírico, porque no podemos pensarlo de otra manera (WWK 77).

A primera vista la existencia del mundo parece una cuestión muy diferente de la existencia del sistema de colores; pero la conexión entre los dos ha sido puesta de relieve por Wittgenstein en una conversación mantenida unos días antes sobre la naturaleza de los objetos. La lógica presupone, en el *Tractatus*, que hay objetos (TLP 5.552, 6.124), pero, como hemos visto, en esta obra se nos dan muy pocas pistas para saber qué clase de cosa son los objetos. Una observación en una conversación de 22 de diciembre de 1929 arroja alguna luz. Frege y Russell, decía Wittgenstein, cuando hablaban de objetos, tenían en la mente cosas como sillas y mesas a las que nos referiríamos mediante sustantivos en una oración de sujeto-predicado. Pero no hay razón en absoluto para imaginar que las proposiciones elementales tendrán la forma sujeto-predicado del lenguaje ordinario: no se puede prever cuál será su forma completamente analizada, pero puede no tener la menor semejanza con el modelo lógico de las proposiciones normales; es más probable que sean tan complejas como las ecuaciones de la física. Todo color se puede representar como una combinación de diferentes grados de los cuatro colores primarios, rojo, amarillo, azul y verde, y de este modo toda aserción sobre colores se puede expresar por medio de símbolos que muestren dónde se pueden localizar los colores en las escalas de colores primarios. De este modo los colores primarios se convierten en elementos del método de representación. *Esto* es lo que los objetos realmente son. Carece de sentido preguntar si los objetos son más bien como sustancias o como propiedades o relaciones: los objetos pertenecen al método de representación que es más fundamental que la forma sujeto-predicado (WWK 43).

El papel que Wittgenstein asigna aquí a los colores primarios es similar al que más tarde asignó a las unidades de medida. En un pasaje bien conocido de las *Philosophische Untersuchungen* menciona el metro patrón de París como ejemplo de un objeto que parece como si *tuviera* que existir, como si existiera necesariamente a la manera de los objetos del *Tractatus*. Esto se debe a su especial papel en la técnica de medida. Todo lo que parece como si *tuviera* que existir, dice, es parte del lenguaje, es algo esencial a nuestro modo de representación, no algo representado (PI I, 50).

A lo largo de las conversaciones de 1929 y de las *Philosophische Bemerkungen* Wittgenstein vuelve constantemente a la comparación entre colores y propiedades espaciales —una comparación que está, desde luego, implícita en la analogía entre el sistema de proposiciones de color y una escala, y en la noción de 'espacio lógico'—. Ya ha dicho además en el *Tractatus* que todo objeto coloreado estaba en un espacio de color: 'Un punto del campo visual, aunque no tiene por qué ser rojo, tiene que tener algún color: está, por así decir, rodeado por un espacio de color' (TLP 2.0131). Pero, cuando escribió esto, no había visto que las posiciones posibles en este espacio eran análogas a los registros graduados de una escala, y que era el sistema de proposiciones entero el que se aplicaba como una escala a la realidad (WWK 89). El sentido en que las proposiciones acerca de la longitud constituyen un sistema es éste: que cuando yo entiendo que algo mide tres metros, entiendo también lo que quiere decir que mide cinco metros porque yo entiendo *eo ipso* que *no* mide cinco metros de largo (WWK 89). De modo similar, cuando veo de qué color es algo, veo *eo ipso* de qué color *no* es. Si quiero verificar la proposición 'La azalea no es azul', la comparo con la realidad: es decir, contemplo la azalea. Veo que la azalea es roja; y veo inmediatamente, sin necesidad de ninguna inferencia, que no es azul (WWK 87). Que esto es así no es tan obvio en el caso de los colores como en el caso de la medición. Ocurre esto porque no tenemos literalmente una escala para medir colores, y por tanto nada corresponde a una experiencia tal como la de ver los dos metros que sobresalen si aplicamos una regla de tres metros a un objeto que mide cinco. Esto, sugiere Wittgenstein, ocurre porque la gente está mucho más impresionada por el hecho de que los colores son incompatibles que por el hecho de que las longitudes son incompatibles (WWK 78).

En el período del *Tractatus* Wittgenstein había argüido que todas las proposiciones analíticas eran tautologías. Ahora ha aislado una clase de proposiciones, o presuntas proposiciones, que, aunque *a priori*, no son tautológicas. ¿Quiere esto decir que eran, en términos kantianos, juicios sintéticos *a priori*? Así era, según señalaba Schlick, como Husserl las ha-

bía considerado en sus *Logische Untersuchungen.* Wittgenstein rechazó con vigor esta sugerencia:

> Tomemos la aserción 'Ningún objeto es rojo y verde simultáneamente'. ¿Quiero yo decir con esto simplemente que hasta ahora no he visto un objeto semejante? Es claro que no. Quiero decir: '*No es posible* que vea semejante objeto'. 'El rojo y el verde no pueden estar en el mismo lugar'. Yo preguntaría simplemente: ¿qué significa la palabra 'posible' aquí? La palabra 'posible' es, está claro, un concepto gramatical (lógico), no un concepto fáctico. Supongamos ahora que la aserción 'Un objeto no puede ser rojo y verde' es un juicio sintético, y que las palabras 'no es posible' significan imposibilidad lógica. Entonces, como una proposición es la negación de su negación, habrá también la proposición 'Un objeto puede ser rojo y verde'. Esta proposición sería también sintética. En cuanto proposición sintética, tiene sentido, y esto significa que el estado de cosas que pinta puede existir. De modo que si 'no es posible' significa imposibilidad lógica llegamos a la conclusión de que lo imposible es posible después de todo. La única salida que le queda a Husserl es explicar que hay un tercer tipo de posibilidad. A esto yo respondería: es posible encontrar palabras; pero no puedo imaginar ningún pensamiento que las acompañe (WWK 68; cf. PB 78).

Las proposiciones que expresan el sistema de colores no son, entonces, según Wittgenstein, proposiciones sintéticas *a priori.* ¿Son proposiciones *a posteriori,* empíricas? Los psicólogos empíricos han llevado a cabo investigaciones sobre la cuestión de si se pueden ver dos colores en el mismo lugar. Wittgenstein deseaba admitir la posibilidad de que pudiera atribuirse sentido a estas investigaciones, pero en un sentido riguroso las proposiciones que expresan exclusión de color no son cuestiones de experiencia (WWK 79). ¿Qué son, entonces? Son reglas de sintaxis.

La noción de sintaxis —sintaxis lógica, o gramática lógica— comienza a adquirir gran importancia en este período de la vida de Wittgenstein. La noción se menciona ya media docena de veces en el *Tractatus* (TLP 3.325, 3.33, 3.3332, 3.344, 6.124), pero aquí no tiene gran importancia. En la notación perspicua a la que aspiraba el *Tractatus,* 'la naturaleza de los signos naturales e inevitables' hablaría por sí misma (TLP 6.124), y las reglas de la sintaxis serían obvias (TLP 3.334).

Fue en el espíritu del *Tractatus* como Schlick preguntó, en enero de 1930: '¿No habría un lenguaje construido tal que las reglas de la sintaxis se mostraran ellas mismas en él?', y a esto Waismann replicó:

> Este es el caso cuando nosotros usamos un sistema de reglas para la descripción. Si el sistema de signos tiene la multiplicidad correcta, entonces las reglas de la sintaxis son superfluas. El uso de la palabras 'al norte de' depende de ciertas reglas sintácticas: Yo no debo decir 'A está al norte de B y B está al norte de A'. Pero los mapas no pueden pintar este sinsentido, porque tienen la multiplicidad correcta (WWK 79).

Pero el propio Wittgenstein no era tan terminante. Con igual derecho podría decirse que la sintaxis hace superfluo un sistema con multiplicidad correcta, que un sistema con multiplicidad correcta hace superflua la sintaxis. Los signos y la sintaxis se complementan entre sí. 'Por ejemplo, mi notación para las constantes lógicas no es ni mejor ni peor que la de Russell. Los signos de Russell más la sintaxis consiguen lo mismo que mi notación. La mía tiene quizá sólo la ventaja de que hace más fácilmente reconocible un cierto número de cosas' (WWK 80).

Quizá esto no representaba un cambio tan grande como parecía con respecto a las doctrinas del *Tractatus.* La mayor ventaja que, según el *Tractatus,* tenía la notación de Russell sobre el lenguaje ordinario y la notación de Wittgenstein sobre la de Russell era que evitaba malentendidos filosóficos y permitía que se mostraran claramente cosas que no aparecían claras en las otras notaciones (TLP 3.325). Incluso en 1918 Wittgenstein presumiblemente hubiera estado de acuerdo en que la notación russelliana, como el lenguaje ordinario, estaba 'en perfecto orden lógico' (TLP 5.5563), es decir, que se podía usar con perfecto éxito para propósitos limitados. A finales de 1929 resumió sus opiniones acerca de la notación russelliana del siguiente modo: Nuestro lenguaje está perfectamente en orden, con la única condición de que tengamos claro cómo simboliza. Los lenguajes que difieren del lenguaje ordinario son también valiosos en la medida en que nos muestran los rasgos comunes de los lenguajes ordinarios. Para ciertos propósitos, como, por ejemplo, poner de relieve relaciones de inferencia, es muy útil un simbolismo artificial. El simbolismo de función y argumento de Frege es muy bueno cuando lo que se necesita es ilustrar simples relaciones lógicas. Pero cuando intentamos tratar con estados reales de cosas, encontramos que este simbolismo es inferior a nuestro lenguaje real.

> Es, desde luego, completamente erróneo hablar de una *única* forma sujeto-predicado. En realidad no hay solamente una, sino muchas. Si hubiera sólo una entonces todos los sustantivos y todos los adjetivos serían intercambiables..., pero es visible ya en el lenguaje ordinario que esto no es así. Aparentemente yo puedo decir 'La silla es marrón' y 'La superficie de la silla es marrón'. Pero si yo sustituyo 'marrón' por 'pesado', entonces yo puedo decir razonablemente sólo la primera frase, y no la segunda. Esto prueba que la palabra 'marrón' también tiene diferentes significados (WWK 46).

Por tanto, las reglas para la conexión de oraciones en funciones de verdad aparecen ahora como una parte comparativamente menor de la sin-

taxis lógica (WWK 74, 80), y el interés de Wittgenstein se desplazó más y más hacia la otra parte de la sintaxis lógica, la parte que gobernaba la construcción de las unidades a las que se aplicaban las conectivas veritativo-funcionales. Continuó creyendo que había proposiciones elementales en el sentido de que el análisis llevaría a oraciones que eran un encadenamiento inmediato de objetos sin la ayuda de constantes lógicas como 'no', 'y', 'o' y 'si', y al final de su vida estaba dispuesto a definir una proposición como algo a lo que se puede aplicar el cálculo de las funciones de verdad (PI I, 136). Pero al haber dejado de creer que las proposiciones elementales eran independientes entre sí cayó en la cuenta de que las reglas para la combinación veritativo-funcional de oraciones necesitaban ser suplementadas con reglas 'que tengan su raíz en la sintaxis interna de las oraciones' (WWK 80). Era el estudio de estas reglas internas, y de las relaciones internas entre proposiciones elementales, lo que le condujo a la teoría de los juegos de lenguaje que tan importante papel desempeñó en su última filosofía. Los sistemas de proposiciones que son como escalas son juegos de lenguaje en embrión.

Oponiéndose al nuevo punto de vista de Wittgenstein, Schlick objetó que las constantes veritativo-funcionales parecían más esenciales al lenguaje que las reglas particulares de la sintaxis. La posibilidad de construir proposiciones conjuntivas, decía, parecía un hecho mucho más general, omni-comprehensivo, que la regla sintáctica de que el rojo y el azul no podían estar en el mismo lugar. Pero Witggenstein replicó que pensaba que aquí no había distinción crucial. No había que separar las reglas para las funciones de verdad de otras reglas de sintaxis. 'Ambas' dijo 'pertenecen al método de pintar el mundo' (WWK 81).

Como se puede ver por esta cita, el que Wittgenstein se hubiera retractado de su idea de la independencia de las proposiciones elementales y hubiera alterado su comprensión de la naturaleza de los objetos, aunque equivalía al abandono del atomismo, no acarreaba el abandono de la teoría pictórica de la proposición. La teoría de la pintura, lejos de ser considerada por Wittgenstein como incompatible con la nueva doctrina de que las proposiciones forman sistemas, fue de hecho utilizada para probar esa doctrina en una sorprendente conversación mantenida el 5 de enero de 1930.

Discutía Wittgenstein la cuestión '¿Pertenece toda proposición a un sistema?', es decir, '¿Presupone la proposición «a es F» otras proposiciones de este tipo, como, por ejemplo, «b es F»?' Wittgenstein replicó que si hubiera sólo la proposición 'a es F', entonces la mención de 'a' sería superflua. Bastaría con escribir 'F' sola. 'En ese caso', dijo, 'la proposición no sería compuesta. Pero lo esencial en una proposición es que es una *pintura* y es compuesta'. Así que para que 'a es F' sea una proposición, debe haber también una proposición 'b es F'; es decir, los argumentos de '...es F' deben formar un sistema.

De modo similar, 'a es F' presupone 'a es G'. Se aplica aquí la misma consideración que antes: si hubiera sólo una función 'F' para 'a', entonces sería superflua y podría dejarse a un lado. En ese caso el signo proposicional sería simple y no compuesto. No pintaría (WWK 90).

Tomemos el ejemplo de la proposición 'Esto es amarillo'. 'Esto', que es amarillo, debe ser algo que yo pueda reconocer de nuevo incluso si es rojo. Si 'esto' y 'amarillo' formaran una unidad, podrían representarse por un único símbolo, y no tendríamos una proposición (WWK 97).

Había, sin embargo, una importante modificación de la teoría de la pintura. Wittgenstein admitía ahora la posibilidad de proposiciones elementales que fueran pinturas incompletas de estados de cosas. En el *Tractatus* había dicho 'Una proposición puede muy bien ser una pintura incompleta de una cierta situación, pero es siempre *una* pintura completa' (TLP 5.156). Quiere esto decir: una proposición puede dejar mucho indeterminado, pero debe especificarse qué es lo que deja indeterminado. Lo que queda abierto sería expresado en la proposición mediante generalizaciones, por la presencia de cuantificadores que en la proposición completamente analizada aparecerían como funciones de verdad de proposiciones en las que figurarían todos los valores posibles de la variable cuantificada, uno por uno. En 1929 Wittgenstein llegó a dudar de que las proposiciones fueran siempre pinturas completas, y de que los cuantificadores pudieran ser explicados veritativo-funcionalmente (WWK 38-41, 44, 51-2).

Consideremos la proposición 'Todos los hombres que están en esta habitación usan pantalones'. En la línea sugerida por el *Tractatus* esto es más o menos equivalente a 'Schlick usa pantalones, Waismann usa pantalones y no hay nadie más en la habitación'. Es esencial a las enumeraciones completas que han de ocupar el lugar de los cuantificadores que terminen con una expresión como 'y no hay nada más...'. Pero, ¿cómo ha de ser analizado esto? Podemos sentirnos inclinados a decir que significa 'Carnap no está en la habitación, y Feigl no está en la habitación...', etc. Pero *esta* enumeración no se clausuraría, porque '...y estas son todas las cosas que hay' no es una genuina proposición (WWK 38). Arriba se sugirió que por la época del *Tractatus* Wittgenstein habría dicho que la completud de la enumeración era algo que se mostraría ello mismo en el hecho de que todos los nombres del lenguaje habrían sido utilizados en ella; pero ahora se sentía menos satisfecho con la explicación del cuantificador universal como una conjunción excepto cuando la conjunción era claramente finita. Es claro que los enunciados acerca de todos los números no se podrían tratar como conjunciones de enunciados acerca de cada uno de los números (WWK 45).

Consideremos la siguiente proposición 'Yo he visto dos fragmentos de material del mismo color'. No se puede interpretar esto como 'Yo vi dos trozos de material, y o bien eran ambos verdes o ambos azules o...'. Porque podemos usar la oración sin ser capaces de llevar a cabo esa enumeración. Pero tampoco se puede interpretar como 'Para algún x, yo vi

un trozo de material de color x y otro trozo de color x'. Si se pudiera construir esta oración, entonces sería posible formar la oración 'Para todo x, yo vi una pieza de material de color x, y otra pieza de color x', es decir, 'Las dos piezas de material tenían todo color en común'; pero esto es un sinsentido. La oración 'Yo vi un trozo de material de color x, y otro trozo de color x' debe ser ella misma una proposición elemental genuina y no simplemente el material crudo para que a partir de él se construya, mediante un cuantificador, una proposición (WWK 40). Esa proposición es 'un retrato incompleto de un estado de cosas' (WWK 40).

Como otro ejemplo de una proposición que es una 'pintura incompleta' Wittgenstein dio 'Veo un cuadrado que contiene un círculo'. Dijo:

> Yo describo un estado de cosas que consiste en la presencia de un círculo de un tamaño definido ocupando un lugar definido en el cuadrado. Para nuestro propósito no importa cuál sea la forma de descripción que yo escoja —no importa, si, por ejemplo, hago uso de coordenadas— siempre que el método de descripción tenga la multiplicidad correcta. Si, entonces, aparecen números en esta proposición, que indican dónde está el círculo y cuál es su extensión, puede ocurrir que yo ponga variables en lugar de los números, o quizá sólo intervalos (por ejemplo, 6-7, 8-9), y obtenga así una pintura incompleta. Pensemos en un cuadro en el que dejo la boca fuera, en el que no pinto la boca. Esto se puede interpretar de dos maneras: una, que la boca es blanca como el papel en blanco; en segundo lugar, que, sea como fuere la boca, la pintura es siempre correcta (WWK 40).

El examen que hace Wittgenstein de este punto es oscuro, y a veces contradictorio (compárese WWK 39 con WWK 44, WWK 45 y WWK 51), pero es claro que el tratamiento de la generalidad en el *Tractatus* ya no le satisfacía. Desarrollar este punto de una manera completa nos llevaría demasiado lejos por la filosofía wittgensteiniana de las matemáticas, puesto que era el caso de la inducción matemática el que presentaba una especial dificultad. El tema, sin embargo, es de importancia fuera de la filosofía de las matemáticas.

El reconocimiento de que había proposiciones elementales que eran pinturas incompletas, llevaba consigo como consecuencia necesaria la posibilidad de relaciones entre proposiciones imprevistas en el *Tractatus*. Porque podía haber relaciones entre descripciones completas e incompletas del mismo estado de cosas. Wittgenstein da el siguiente ejemplo:

a | b |

Si doy una pintura completa de este estado de cosas tendré que decir, por ejemplo, que a mide dos metros de largo y b 1,5. Entonces, que a es más largo que b será algo que sólo puede ser mostrado; porque no se puede *decir* que dos es mayor que 1,5, puesto que esto es una relación interna. Pero yo puedo decir, por ejemplo, que la raya de la izquierda es 0,5 más larga que la de la derecha, y este enunciado registrará una relación externa. Esto está conectado con el hecho de que nosotros tenemos ahora una pintura incompleta del estado de cosas. Si describimos de una manera completa el estado de cosas, entonces la relación externa desaparece (WWK 54-5).

Waismann hizo la observación de que de una proposición completa se puede inferir una incompleta: ¿era esta forma de inferencia, preguntaba él, tautológica? Wittgenstein replicó:

> La tautología es completamente incidental. Es sólo en una determinada notación donde la inferencia se muestra como tautología. Lo único importante son las reglas de la sintaxis, que se emplearon siempre mucho antes de que todo el mundo supiera lo que era una tautología. Parece que una descripción determinada es algo como esto: una cierta longitud es 25 m. Una descripción indeterminada sería, por ejemplo: una longitud está entre 20 y 30 metros. Sean estas dos descripciones 'p' y 'q'. Entonces, está establecido por la sintaxis de la palabra 'longitud' que es imposible que la primera proposición sea verdadera y la segunda falsa; es decir, que 'p y no q' no está permitido.

Supongamos que ahora construimos la función de verdad 'si p, entonces q' (o, más bien, una función de verdad que es análoga o similar a la implicación) y admitimos las reglas de la sintaxis. Aparecerá una tautología (WWK 91).

Sobre el modelo de la notación de las 'Remarks on Logical Form', la regla se expresará en la siguiente tabla:

p	q	si p, entonces q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

La 'admisión de las reglas de la sintaxis' elimina la segunda línea de la tabla; la expresión entera es una tautología en el sentido de que las restantes líneas dan todas el valor de verdad verdadero. En esta notación la corrección de la inferencia se muestra ella misma en el hecho de que 'si p entonces q' se convierte en una tautología. 'Pero es completamente innecesario', dice Wittgenstein,

mostrar la corrección de la inferencia precisamente de este modo. La corrección de la inferencia se muestra ella misma igual de bien en las reglas ordinarias de inferencia. Esta es sólo una de las varias notaciones posibles, y quizá su única ventaja es su mayor claridad. Pero en sí mismos los signos russellianos junto con la regla para su aplicación sintáctica consiguen el mismo objetivo. Que la inferencia es *a priori* significa solamente que la sintaxis decide si una inferencia es correcta o no. La tautología es sólo una manera de mostrar cuestiones de sintaxis (WWK 92).

Así, pues, las conversaciones de finales de 1929 y comienzos de 1930 se pueden resumir como sigue en lo que concierne a su relación con el Tractatus. Wittgenstein continuaba creyendo que una proposición es una pintura, que debe tener la misma multiplicidad que el estado de cosas que pinta, que debe ser compuesta, que tiene que ser comparada con la realidad para que se vea si es verdadera o falsa; continuaba creyendo en la distinción entre mostrar y decir, y en la existencia de las relaciones internas entre proposiciones que sólo pueden ser mostradas, que no pueden decirse, y que son la base de la inferencia de una proposición a otra. Pero dejó de creer en la independencia de las proposiciones elementales, en la posibilidad de representar la generalidad por medio solamente de funciones de verdad; y su concepción de la naturaleza de los objetos que formaban la estructura del mundo sufrió un cambio. El efecto de estos cambios fue hacer el sistema del *Tractatus* más flexible y cercano al lenguaje ordinario. Simplificando en extremo, podría decirse que Wittgenstein abandonó el atomismo del atomismo lógico, pero conservó la mayor parte de su lógica. Es tiempo ya de volver a los desarrollos más positivos, más vertidos hacia el futuro, de las *Philosophische Bemerkungen*.

CAPITULO 7

Anticipación, intencionalidad y verificación

En un pasaje justamente famoso de las *Philosophische Untersuchungen* Wittgenstein insiste en la diversidad de las funciones de las palabras y nos previene contra el peligro de que nos descarriemos filosofando, por culpa de la apariencia uniforme de las palabras habladas y escritas.

> Es como inspeccionar la cabina de una locomotora. Vemos una serie de mandos que parecen todos iguales. (Y es natural, puesto que se supone que todos han de ser manejados.) Pero uno es el mando de una biela que se puede mover de una manera continua, no discreta (regula la abertura de una válvula); otra es el mando de un interruptor, que tiene sólo dos posiciones efectivas, que está cerrado o abierto; un tercero es el mando de una palanca de freno: cuanta mayor es la fuerza con que se presiona, mayor es la brusquedad con que frena; un cuarto, el mando de una bomba, sólo surte efecto cuando se mueve de un lado a otro (PI I, 12).

El pasaje se cita a veces para establecer un contraste entre la conciencia que adquirió el último Wittgenstein de la riqueza y diversidad del lenguaje y el intento del primer Wittgenstein de reducir todas las formas de lenguaje a un modelo uniforme; se utiliza también para establecer un contraste entre la teoría del significado como uso, entre la comparación de las palabras con herramientas, y la primitiva teoría pictórica de la proposición. De hecho el pasaje aparece, con ligeras diferencias en la redacción, ya en las *Philosophische Bemerkungen* (PB 58), y en la página siguiente se enuncia una teoría del significado como uso. 'Podemos decir: el sentido de una proposición es su puesto; o, de una palabra, su significado es su mira' (PB 59). El pasaje en que aparece, en el segundo capítulo de las *Bemerkungen*, se ocupa además de una variedad de usos de oraciones a las que en el *Tractatus* no se prestaba atención, a saber, el uso de oraciones en prescripciones y órdenes. Pero lejos de ser incompatibles con la teoría pictórica de la proposición, las consideraciones que Wittgenstein aduce nos son presentadas como apoyo de esta teoría. 'Si la proposición se concibe como una prescripción para la construcción de

modelos, entonces su naturaleza pictórica aparece todavía más clara'. Así empieza el capítulo. 'Porque, para que la palabra pueda guiar mi mano, *tiene* que tener la multiplicidad de la actividad que deseo desarrollar' (PB 57).

Podríamos dividir en general los usos del lenguaje en usos imperativos y usos indicativos: usos del lenguaje para guiar la conducta y usos del lenguaje para describir hechos. Cuando los lógicos han hablado de proposiciones, tal como se mencionó en un capítulo anterior, tradicionalmente han tenido en la mente las oraciones indicativas y no las imperativas. Por una razón, y es que han estado interesados en aplicar el cálculo de las funciones de verdad a las proposiciones, y no está en absoluto claro cómo podría aplicarse dicho cálculo a una oración como 'Pásame la sal', que, siendo una petición y no una descripción, no es ni verdadera ni falsa. El *Tractatus* no es en esto una excepción, y la teoría pictórica de la proposición se presenta en esa obra como una teoría de la proposición indicativa. Es claro, sin embargo, que el elemento pictórico de una proposición es separable de su elemento asertórico o indicativo. Lo que es pictórico en 'El firmamento está en medio de las aguas' es igualmente pictórico en 'Haya firmamento en medio de las aguas'. Wittgenstein mismo, en un pasaje del *Tractatus*, separa los dos elementos. 'Una proposición *muestra* cómo las cosas son *si* es verdadera. Y *dice que* están así' (TLP 4.023). Igualmente se podría decir: 'Una orden *muestra* cómo están las cosas *si* es obedecida. Y *dice que* debieran estar así'. Podemos decir que tanto una proposición indicativa como una orden contienen una descripción de un estado de cosas; la proposición indicativa presenta la descripción como un informe de cómo están las cosas; la oración imperativa la presenta como un informe de cómo las cosas debieran estar. En los dos diferentes usos del lenguaje difiere la relación entre la descripción y el mundo. Si la descripción expresada en la oración indicativa no está de acuerdo con el estado de cosas de que se trate, entonces la oración indicativa es reo de falsedad; si el estado de cosas de que se trate no está de acuerdo con la descripción expresada en la oración imperativa, entonces no es la oración lo que ha fallado, sino que es el estado de cosas el que se considera como insatisfactorio. (Si yo doy a un niño la orden 'Cierra la puerta' y la puerta sigue abierta, no es que yo sea fementido, sino que el niño es un desobediente.) Si es correcto comparar una proposición con una pintura, entonces lo que debería ser comparado no es la oración indicativa como un todo, sino la característica que tiene en común con la oración imperativa correspondiente. Wittgenstein señaló claramente este punto en las *Philosophische Untersuchungen* (PI I, p. 11).

> Imaginemos una pintura que representa un boxeador en una determinada posición. Ahora bien: esta pintura se puede utilizar para decirle a alguien cómo debería estar, cómo debería ponerse, o cómo no debería ponerse; o cómo un hombre determinado se colocó en tal y tal posición; etc. Se puede (usando el lenguaje de la química) llamar a esta pintura un radical de proposición.

Usando esta terminología podemos decir que la teoría de la pintura es realmente una teoría del radical de la proposición más que de la proposición. Wittgenstein no lo expresa así en la época de las *Philosophische Bemerkungen*. El dice más bien 'Toda prescripción se puede concebir como una descripción y toda descripción como una prescripción' (PB 59). No está claro qué es lo que esto quiere decir exactamente; pero lo que sí es claro es que estaba empezando a distinguir entre lo que es común a la descripción y a la prescripción y lo que distingue a la una de la otra. Un lenguaje formal puede distinguir entre el radical de la oración y el indicador de modo. El modo se indica en castellano mediante diversos recursos; el signo de aserción de Frege tiene, entre sus funciones, la de señalar el modo indicativo. Las órdenes no son, desde luego, las únicas formas no indicativas de lenguaje que poseen interés filosófico: la expresión de deseo o de voluntad —el modo optativo en cuanto opuesto al imperativo— es también de gran interés. Como señaló Wittgenstein, 'La comprensión de una orden antes de su ejecución está relacionada con la volición de una determinada conducta antes de adoptarla' (PB 58). La expresión de una expectativa ocupa algún lugar determinado entre un enunciado acerca de un estado de cosas común y una orden para el futuro. El análisis de la expectativa comenzó a interesar a Wittgenstein por esta época y continuó fascinándolo a lo largo de su vida.

En el *Tractatus* lo que corresponde a una oración indicativa es un pensamiento, un hecho psicológico acerca del que nada se dice salvo que está en una relación interna con una proposición y con un estado de cosas, y que contiene objetos que corresponderían a los elementos de una proposición completamente analizada (TLP 3.2). La expectativa es un tipo especial de pensamiento (TLP 2.63), un estado de la mente que corresponde a un enunciado indicativo en futuro: también está en una relación interna con la oración que la expresa y el estado de cosas que, si tiene lugar, la cumple. '¿Podemos imaginar un lenguaje', se preguntaba Wittgenstein, 'en el que se dé la expectativa de que p no se describiera por medio de p? ¿No es ello tan imposible como un lenguaje en el que no-p pudiera expresarse sin usar p?' (PB 69).

Entre el *Tractatus* y las *Bemerkungen* Russell había publicado *The Analysis of Mind*, en cuyo tercer capítulo presentaba un estudio del deseo, que lo hacía definible en términos de los eventos que lo satisfacían. 'Un suceso mental de cualquier tipo —sensación, imagen, creencia o emoción—, escribió Russell,

> puede ser causa de una serie de acciones que continúan, a menos que se interrumpan, hasta que se cumpla un estado de cosas más

o menos definido. A esta serie de acciones le llamamos un 'ciclo de conducta'... A la propiedad de causar tal ciclo de sucesos se le llama 'incomodidad'... el ciclo termina en un estado de reposo o de acciones tales que tienden a preservar el *status quo*. El estado de cosas en que se alcanza este estado de reposo se llama el 'propósito' del ciclo, y el suceso mental inicial que supone incomodidad se llama 'deseo' del estado de cosas que trae el reposo. Un deseo se llama 'consciente' cuando está acompañado por una creencia verdadera respecto al estado de cosas que traerá reposo; en otro caso se le llama 'inconsciente'. (*Analysis of Mind*. Allen and Unwin, 1921, p. 75) (*).

El estudio que hace Russell de la expectativa era más bien diferente. 'Supongamos', escribió,

que en este momento estoy creyendo, por medio de imágenes, no de palabras, que lloverá. Tenemos aquí dos elementos interrelacionados, a saber: el contenido y la expectativa. El contenido consta de imágenes de (digamos) la apariencia visual de la lluvia, la sensación de humedad... Exactamente el mismo contenido puede entrar en el recuerdo 'estaba lloviendo' o en la aserción 'llueve'. La diferencia estriba en la naturaleza de la sensación de creencia. (*Op. cit.*, p. 250).

Wittgenstein atribuyó a Russell una visión de la expectativa *paralela a su visión del deseo*. 'Podemos', decía en el *Blue Book*, 'explicar que de una cierta sensación se diga que es una expectativa de que B venga si esa expectativa se ve satisfecha con la llegada de B. Si es así como usamos la expresión, entonces es verdadero decir que no sabemos qué es lo que esperamos hasta que no se ha cumplido' (BB 20).

Wittgenstein atacó esta concepción en las *Bemerkungen* y volvió al ataque varias veces más tarde (BB 20; Z 53-63; PI I, 437 y ss). En las *Bemerkungen* su ataque tomó la forma de decir que el método de Russell ignoraba el elemento de intencionalidad (*Intention*) del lenguaje. Este término parece haberlo tomado de Husserl, que a su vez lo tomó de Brentano y la tradición escolástica; pero él explica lo que significa en un lenguaje sacado del *Tractatus*. 'Lo esencial en la intencionalidad, y en la intención misma (*Absicht*), es la pintura, la pintura de lo inventado'. La diferencia entre la concepción pictórica de Wittgenstein y la concepción de Russell es que según la concepción pictórica el reconocimiento de un evento como cumplimiento de una expectativa aparece como la percep-

(*) Hay versión castellana de E. Prieto. Buenos Aires, Edit. Paidós, 1950.

ción de una relación interna, mientras que según el punto de vista de Russell el reconocimiento es una relación externa.

Para mí hay dos cosas implicadas en el que un pensamiento sea verdadero, a saber, el pensamiento y el hecho; para Russell hay tres cosas, a saber, el pensamiento, el hecho y un tercer evento, que, si se da, es el reconocimiento. Este tercer evento, que se parece más a la satisfacción del hambre (siendo los otros dos eventos el hambre y la ingestión de un determinado alimento), este tercer evento podría ser, por ejemplo, la presencia de una sensación de alegría (PB 63).

La teoría de Russell, decía Wittgenstein, venía a decir esto: si yo doy a alguien una orden y lo que él hace es de mi agrado, entonces ha cumplido la orden. Pero esto sería tan estúpido como decir que si yo quería comer una manzana y alguien me dio un puñetazo en el estómago y esto me quitó el apetito, era el puñetazo lo que yo después de todo deseaba.

El cumplimiento de una expectativa no consiste en que se produzca una tercera cosa que se puede describir de una manera distinta a simplemente como 'el cumplimiento de la expectativa'... Porque la expectativa de que p será el caso debe ser lo mismo que la expectativa del cumplimiento de esta expectativa... Toda mi teoría se expresaría así: el estado de cosas que satisface la expectativa de que p se expresa a través de la proposición p, y no a través de la descripción de un evento completamente distinto (PB 65-6; cf. PI I, 437-45).

'Estoy a la expectativa de ver una mancha roja' puede ser una descripción de mi estado mental actual. 'Yo veo una mancha roja' describe el evento ante el que estábamos expectantes, un evento completamente distinto del primero. ¿No parece como si la primera proposición fuera una descripción de mi estado mental por medio de un evento inesencial, ajeno? La expectativa no queda descrita externamente mediante una enunciación de aquello ante lo que se está a la expectativa, del modo como el hambre queda descrita mediante una descripción del alimento que la saciaría, que después de todo sólo puede ser imaginado. La descripción de la expectativa en términos de aquello ante lo que estamos expectantes es una descripción interna (PB 68).

Según Wittgenstein, no eran sólo filósofos como Russell, sino también psicólogos como Pavlov los que se habían equivocado allí donde él acertaba al decir que la expectativa contenía una pintura de aquello ante lo que se estaba expectante. 'Cuando yo deseo que p sea el caso, p no es el caso, y, por tanto, debe haber un representante de p en el estado de cosas que constituyen el deseo, no menos que en la expresión del deseo' (PB 66).

La expectativa, el pensamiento, el deseo de que p se produzca sólo merece tal nombre si estos procesos tienen la multiplicidad que se expresa en p, es decir, si están articulados... Sólo los procesos articulados merecen el nombre de pensamientos; o quizá pudiera decirse que sólo los procesos que tienen una expresión articulada. La salivación —aunque se la mida exactamente— *no* es algo que yo esté dispuesto a llamar expectativa (PB 70).

La dificultad con que tropezaban todas estas explicaciones es que intentaban convertir la conexión entre estados de la mente y sus contrapartidas en el mundo en conexiones causales y externas, mientras que la expectativa debe estar internamente relacionada con aquello ante lo que se está expectante, conectada inmediatamente con la realidad (PB 72). Wittgenstein intentaba mostrar esto apelando al sorprendente hecho de que siempre sabemos, en el caso de una expectativa, que *es* una expectativa. Nunca sucede, por ejemplo, que yo tenga ante mí una imagen mental y me plantee la cuestión '¿Es esto una expectativa o un recuerdo, o una pintura que no se relaciona con la realidad de ninguna de estas dos maneras?' (PB 72).

Si no es una diferencia en las relaciones causales lo que hace que una misma pintura sea en un caso la pintura de una expectativa y en otro la pintura de un recuerdo, ¿qué es, entonces? Presumiblemente la respuesta es que en ambos casos la pintura *se emplea* de una manera diferente: nuestro conocimiento de qué imágenes son recuerdos y cuáles expectativas es parte de nuestro conocimiento de nuestras propias intenciones.

Pero esto no hace más que plantear el problema siguiente: ¿cómo *se proyecta* una pintura? 'La intención —la intencionalidad— nunca está en la pintura misma, porque, esté como esté construida la pintura, siempre puede ser proyectada de diferentes maneras' (PB 65). Ha sido ya desechada la posibilidad de que el problema de cómo se proyecta una pintura pueda ser algo a resolver por un evento futuro (por ejemplo, un sentimiento de satisfacción cuando se produce el evento pintado). Debe ser algo a resolver en el presente. 'La intención se expresa a sí misma ya en el modo como yo comparo *ahora* la pintura con la realidad' (PB 65). Pero, ¿cómo puedo yo comparar ahora la pintura con la realidad, si está proyectada como una pintura de un evento futuro? Bien: una forma que tiene de expresarse mi intención es precisamente en el hecho de que yo no intento *ahora* verificar la proposición que expresa la expectativa, exactamente del mismo modo que cuando yo digo a alguien que hará buen tiempo mañana él muestra su comprensión de lo que yo quiero decir *no* mirando ahora por la ventana (como podría hacer un niño que no hubiera aprendido todavía la palabra 'mañana'). Pero con esto no basta: tiene que haber otros elementos en mi conocimiento actual, en mi inclinación actual a proceder de una determinada manera, a encarnar el proyecto de la pintura como una expectativa. En el tercer capítulo de las *Bemerkungen* Wittgenstein hace varias sugerencias en esta línea.

La expectativa está conectada con el buscar. Mi búsqueda de algo expresa que sé lo que estoy buscando, sin que lo que estoy buscando *tenga* que existir. Anteriormente expresé esto diciendo que buscar algo presuponía los elementos del complejo, pero no que de hecho se diera la combinación que yo estoy buscando. Y no es ésta una mala comparación. Porque en el habla se expresa ella misma en el hecho de que el sentido de una proposición presupone sólo el uso gramaticalmente correcto de ciertas palabras... Manifestamos expectativas y deseos en signos no menos que pensamos en signos (PB 67, 69).

Así, pues, entre las características presentes de mi estado que componen mi expectativa está mi conocimiento del lenguaje: no simplemente, sin embargo, de los elementos y de su combinación en radicales de oración (esto sería necesario tanto si la pintura estuviera proyectada en forma de recuerdo como si lo estuviera como expectativa), sino también de esa parte del conocimiento del lenguaje que está implicada en los modos verbales. Usando la metáfora wittgensteiniana de las escalas, diríamos que es mi posesión *actual* de la destreza para operar con escalas lo que me permite ahora estar a la expectativa de un evento futuro. El evento futuro y la expectativa actual deben estar en el mismo espacio lógico: 'La escala del habla debe ser aplicada sobre el punto presente apuntando en la dirección de la expectativa' (PB 72).

El pasaje de las *Philosophische Bemerkungen* relativo a la expectativa es de gran importancia para el estudio de la continuidad del pensamiento de Wittgenstein. Porque, aunque está traspasado de la anterior —pictórica— visión del lenguaje, contiene ya en germen los elementos cruciales de su última filosofía de la mente. En sus últimas obras Wittgenstein volvió sobre el tema múltiples veces, refinando los detalles de su tratamiento, pero sin alterar lo esencial.

En el *Blue Book* Wittgenstein señaló que la expectativa no era una sensación; o, más bien, que si usáramos una expresión del tipo de 'la expectativa de que venga B' como nombre de una sensación, no sería posible explicar por ese medio el significado de cualquier expresión que se derivara de ésta sustituyendo 'B' por un nombre diferente. Conocer la sensación a la que nos referimos mediante la expresión 'La expectativa de que venga Lucy' no nos servirá de ayuda para conocer qué queremos decir con la expresión 'La expectativa de que venga George'; porque la sensación que tiene lugar cuando yo estoy a la expectativa de Lucy (deliciosa excitación) es completamente diferente de la que tiene lugar cuando estoy a la expectativa de George (náusea insoportable). 'Podemos decir que la expresión «estar a la expectativa de que venga George» (así entendida)

no es un valor de la función «estar a la expectativa de que x venga»' (BB 21).

Las *Philosophische Untersuchungen* añaden consideraciones de contexto a las características implicadas en hacer de un estado mental común un estado de expectativa. 'Una expectativa está embebida en una situación de la que toma origen. La expectativa de una explosión puede, por ejemplo, surgir de una situación en la que se ha de esperar una explosión' (PI I, 581; Z 67). La relación interna entre la expectativa y su cumplimiento se desarrolla en las *Untersuchungen* de la siguiente manera: 'Quiero decir: «Si alguien pudiera ver el proceso mental de estar a la expectativa, necesariamente estaría viendo *aquello ante lo que* se está a la expectativa»... No tendría que *inferirlo* del proceso que percibe' (PI I, 452-3; Z 56). Pero luego se corrige: si uno ve la *expresión* de una expectativa —siendo como es éste el único sentido posible en que podríamos 'percibir una expectativa'—, entonces ve aquello ante lo que se está a la expectativa. Especialmente, por supuesto, si la expectativa está expresada en el lenguaje: es en el lenguaje donde una expectativa y su cumplimiento toman contacto (PI I, 445). En las *Bemerkungen* hay una autocorrección similar. 'Sólo los procesos articulados merecen el nombre de pensamientos; quizás pudiera decirse que sólo los procesos que tienen una expresión articulada' (PB 70).

El último Wittgenstein dudaba de que a un fenómeno como la expectativa pudiera llamársele 'un proceso articulado'. En los *Zettel*, tras haber descrito las características en la conducta de una determinada expectativa, pregunta: '¿Era mi conducta sólo un efecto lateral de la expectativa real, y era ésta un proceso mental específico? Y, ¿era este proceso homogéneo o articulado como una oración (con un comienzo y un fin *interno*)' (Z 53)? Estas preguntas esperan, desde luego, una respuesta negativa; pero Wittgenstein hubiera continuado mostrando más simpatía hacia la idea de que la expectativa era un estado cuya *expresión* debe ser articulada: la única expresión adecuada para aislar la expectativa de un objeto determinado es una expresión verbal, y la expresión verbal es algo así como 'el movimiento de un puntero que muestra el objeto de la expectativa' (Z 53).

Esta expresión verbal debe ser, en un cierto sentido, articulada: aunque también aquí Wittgenstein, poco después de las *Bemerkungen*, iba a hacer una modificación, pequeña pero importante, de la teoría del *Tractatus*. 'No pienso', dijo a Waismann en septiembre de 1930, 'que sea correcto decir que toda proposición debe ser compuesta en el sentido verbal. Supongamos que *«ambulo»* constara sólo de la sílaba raíz. La verdad es que toda proposición es un caso de una regla general para la formación de signos'. Quería Wittgenstein decir que aunque tenía que haber composición de algún tipo para las oraciones, los elementos combinados no tenían por qué ser elementos verbales ambos. Podemos contar, por ejemplo, con la convención de que si la raíz *'ambul'* se utilizara *sin*

una terminación, entonces era del usuario de la expresión del que se decía que paseaba. En castellano tenemos una convención similar: si la palabra 'pasea' se usa con un cierto tono de voz, sin que haya ningún sujeto del verbo, entonces la expresión se toma normalmente como un imperativo, y el sujeto del verbo como el destinatario (WWK 107).

En este punto podemos ver que aunque se mantiene gran parte de la teoría de la pintura, su significación se altera profundamente de varias maneras. En lugar de estar ligada una proposición a la realidad por medio de un estado psicológico que posee la multiplicidad requerida, cada estado psicológico está ligado a la realidad mediante su expresión en una proposición que pertenece a un sistema que posee la multiplicidad requerida. Ninguna pintura, ni aunque esté enriquecida por líneas de proyección, puede estar ligada con lo que pinta salvo por una técnica de proyección, y la técnica no puede estar contenida en la pintura (Z 236, 291). En esto insistió Wittgenstein desde las *Bemerkungen* en adelante. Supongamos que yo doy a alguien la instrucción 'p'. Si él pregunta: '¿Qué me instruye «p» a que haga?', lo único que puedo hacer es decírselo, es decir, darle otro signo más. Por supuesto que puedo escenificar lo que tiene que hacer; pero incluso en este caso debo asegurarme de que va a imitarme. 'Antes o después habrá un salto del signo a lo que significa... La suposición de que en el orden una pintura hace las veces del evento no nos ayuda, porque incluso así tiene que haber una transición de la pintura a lo pintado' (PB 6617).

En las *Bemerkungen* Wittgenstein estaba más cerca que en ningún otro momento de su vida de las posiciones centrales del positivismo lógico. La mejor conocida de éstas es el principio de verificación, que en su formulación más fuerte enuncia que el significado de una proposición es su modo de verificación. Varias veces durante las conversaciones de 1929-30 suscribió Wittgenstein este principio (WWK 47-8, 79; cf. WWK 244).

'El sentido de una cuestión', escribió en las *Bemerkungen*, 'es el modo de darle una respuesta... Dígame usted cómo busca y lo le diré lo que busca' (PB 66-7). Wittgenstein estaba interesado más bien por el análogo matemático del principio de verificación: a saber, que el sentido de una proposición matemática es el modo de probarla. La relación de un dato inmediato con la proposición del lenguaje ordinario que ese dato verifica, escribió, es lo mismo que la de la prueba matemática visible con la ecuación que esa prueba verifica. Ninguna de ellas es una simple expresión de alguna otra cosa, reemplazable por una expresión diferente de la misma cosa. 'La verificación no es simplemente una de entre varias indicaciones de la verdad, sino el sentido mismo de la proposición' (PB 200).

Es en el último capítulo de las *Bemerkungen* donde se nos ofrece el examen más completo de la relación entre proposición y verificación. En este texto Wittgenstein en apariencia considera los términos 'propo-

sición' e 'hipótesis' como sinónimos. 'Una proposición, una hipótesis, está ligada con la realidad de un modo más o menos vago. En el caso extremo no hay ninguna conexión: la realidad puede hacer lo que guste sin entrar en conflicto con la proposición. En este caso la proposición, la hipótesis, carece de sentido'. Todos nuestros signos se refieren —aunque sea de una manera complicada —a la experiencia inmediata, y no a alguna *Ding an sich* adicional; los fenómenos no son síntomas de alguna otra cosa que sea la que realmente verifica las proposiciones; ellos mismos son la realidad que hace a las proposiciones verdaderas o falsas (PB 283).

Esto está bastante claro y es bastante familiar. Pero hay mucho de confuso en lo que Wittgenstein dice en este capítulo. Hay un momento en que dice que si el sentido de una proposición no se puede verificar nunca completamente, entonces la proposición no tiene significado. 'Si una hipótesis no puede ser definitivamente verificada, entonces no puede ser verificada en absoluto, y no hay para ella verdad ni falsedad' (PB 283; WWK 47). Pero unos pocos párrafos antes había dicho —y esto es sin duda más plausible—: 'Todo lo que se necesita para que nuestras proposiciones acerca de la realidad tengan sentido es esto: nuestra experiencia debe *en algún sentido* estar de acuerdo o estar en conflicto con ellas. La experiencia inmediata tiene que verificar no más de *una* faceta de ellas. Esta pintura está tomada inmediatamente de la realidad, porque nosotros decimos «Aquí hay una silla» cuando vemos sólo un lado de ella'. (PB 282; cf. 283). ¿Cómo hemos de hacer compatibles estos pasajes? Por una parte, parece estar diciendo que es necesaria la verificación concluyente para que una proposición o hipótesis tenga sentido; por otra parece estar diciendo que basta con mucho menos que una verificación concluyente.

La solución se nos da unas pocas páginas más adelante (PB 285). Wittgenstein piensa que la verificación definitiva de una hipótesis no es ni posible ni necesaria. No es posible: no en el sentido de que haya una cosa que sea la verificación concluyente a la que podamos tan sólo aproximarnos, sin alcanzarla nunca; sino, más bien, que la relación formal que una hipótesis tiene con la realidad es completamente diferente de la verificación: es una relación más vaga, aunque, como dijo al comienzo del capítulo, no tan vaga como para que no pueda nunca entrar en conflicto con la realidad. Una hipótesis tal como 'Aquí hay un libro' se relaciona con las determinadas observaciones hechas para verificarla del mismo modo que una curva en una gráfica se relaciona con los puntos a partir de los cuales está construida. 'Si nuestras experiencias hacen que los puntos estén en línea recta, entonces la proposición de que esas experiencias son visiones diferentes de una línea recta es una hipótesis. La hipótesis es un método de representar la realidad, porque una nueva experiencia puede estar de acuerdo o en desacuerdo con ella, y, quizá, puede hacer necesaria una alteración de la hipótesis' (PB 285).

En este capítulo lo que más interesaba a Wittgenstein del principio de verificación era aplicar ese 'nuestro viejo principio', como él le llama, a oraciones que expresan probabilidades. Pero el examen preliminar de ese principio, del que acabo de hacer algunas citas, me parece de considerable importancia histórica. Desde un punto de vista puede parecer que marca el abandono de un principio fuerte en favor de un principio débil de verificación: para que una oración sea significativa no hace falta que sea susceptible de ser confirmada por la experiencia. Se puede interpretar también como si significara un interés mayor por la falsabilidad que por la verificabilidad: la hipótesis queda falsada cuando es necesario introducir en ella alguna alteración. Pero pienso que la revisión del principio adoptada ahora por Wittgenstein es más radical que todo esto, aunque esto no está todavía perfilado y su importancia sólo puede apreciarse retrospectivamente a la luz de su última obra.

Antes de nada: las hipótesis que no son verificables de un modo concluyente no son, como hemos visto, cosas que por accidente no sean verificables; son cosas que están con la realidad en una relación completamente diferente; tanto, que las palabras 'verdadero' y 'falso' no serían aplicables a ellas, o lo serían sólo con un significado distinto (PB 285). En segundo lugar, el principio de verificación, en su forma original, versaba sobre las proposiciones; y se plantea el problema de si las 'hipótesis' han de considerarse proposiciones o no. Por una parte, como se señaló arriba, Wittgenstein parece en estos pasajes usar ambos términos como sinónimos, y por los ejemplos se ve claro que proposiciones perfectamente ordinarias como 'Aquí hay un libro' cuentan como hipótesis en el sentido corriente en que Wittgenstein emplea las palabras. Por otra parte, si las hipótesis no son, en algún sentido ordinario, verdaderas o falsas, entonces parece que no son, en algún sentido ordinario, proposiciones; y además hay pasajes en este capítulo en los que Wittgenstein parece establecer una neta distinción entre las dos: 'Una hipótesis es una ley para la construcción de proposiciones... Una proposición es, por así decirlo, una sección transversal de una hipótesis en un punto determinado' (PB 285-6). En estos pasajes una proposición parece ser estrictamente un registro de la experiencia inmediata. Más tarde Wittgenstein llegó a pensar que las genuinas proposiciones eran las proposiciones del lenguaje ordinario que aquí llama hipótesis. De las proposiciones que en esta época consideraba registros de experiencia inmediata, sin envolver ningún elemento hipotético, pensó más tarde que no eran proposiciones —ni tampoco registros— en absoluto. Las experiencias que proporcionan los 'puntos del gráfico' para las proposiciones se consideran entonces no como verificaciones de las proposiciones sino como criterios de su verdad. Las últimas etapas de este desarrollo serán el tema de ulteriores capítulos; por el momento me interesa sólo señalar que el capítulo final de las *Bemerkungen* marca un punto de inflexión. Al término de la evolución la verificación pierde su importancia única. 'Preguntar si y cómo se pue-

de verificar una proposición es sólo una manera particular de preguntar «¿Cómo significa usted?». La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición' (PI I, 353).

Al final de las *Bemerkungen* persiste una importante característica del verificacionismo: 'De acuerdo con mi principio, dos suposiciones deben ser idénticas en sentido si todas las experiencias posibles que confirman la una confirman la otra también: si no es concebible ninguna decisión entre las dos sobre la base de la experiencia' (PB 282). ¿Conduce este principio, aplicado a descripciones de estados y eventos mentales, al conductismo, la opinión de que las adscripciones de estados y eventos mentales son en el fondo adscripciones de comportamientos? En las *Theses* de Waismann de 1930, basadas ampliamente en el *Tractatus* y en las conversaciones con Wittgenstein, el conductismo se presenta como la consecuencia del principio de verificación.

> Una oración no puede decir más de lo que su verificación establece. Si yo digo 'Mi amigo está enfadado' y lo averiguo por el hecho de que despliega cierta conducta perceptible, entonces con esto no *quiero decir* otra cosa que despliega esta conducta... El método de verificación no es un medio, un vehículo, sino el sentido mismo. Yo puedo decir 'Iré en coche hasta A' o 'Iré paseando hasta A', y aquí tenemos dos medios diferentes de transporte. Pero yo no puedo decir 'Puedo verificar la proposición de una de estas dos maneras' (WWK 244).

En el capítulo sexto de las *Bemerkungen* Wittgenstein aplica sus principios al caso concreto del dolor (PB 94). Primeramente dice: 'La hipótesis de que un hombre tiene dolor de muelas y la hipótesis de que otro hombre se comporta exactamente como yo pero no tiene dolor de muelas, pueden ser idénticas en sentido. Es decir, si yo he aprendido la segunda forma de expresión, hablaría en tono compasivo de hombres que no tienen dolor de muelas pero que se comportan como yo cuando lo tengo'. Más adelante dice de modo más terminante: 'La hipótesis de que otras personas tienen dolor y la de que no tienen dolor sino que sólo se comportan como me comporto yo cuando lo tengo, deben ser idénticas en sentido si todas las experiencias posibles que confirman una confirman la otra también: si no es concebible ninguna decisión entre ellas basada en la experiencia' (PB 95).

La segunda de estas formulaciones retrocede al 'viejo principio': el sentido de una formulación viene dado por su verificación en la experiencia. La primera de ella avanzaba hacia la teoría de los juegos de lenguaje: la teoría de que el sentido de una proposición no viene dado precisamente por su verificación, sino por su conexión con una serie de actividades no lingüísticas de las que la verificación no es más que una, pudiendo ser otra la commiseración, por ejemplo. Ninguna de las formu-

laciones, por sí misma, nos compromete con el conductismo. Podemos aceptar incluso la segunda formulación, más verificacionista, y explicarla en términos no conductistas, diciendo que habría experiencias posibles que confirmaban una y no la otra: por ejemplo, experiencias a las que uno recurriría para intentar establecer, en un caso real, si alguien sentía realmente un dolor o estaba afectándolo solamente. O se puede decir que aunque ninguna experiencia pudiera decidir entre la posición conductista y la posición mentalista esto no mostraba que las dos posiciones vinieran a ser la misma, sino que la diferencia entre ellas era algo dado con anterioridad a la experiencia, de modo que las dos posiciones no eran realmente hipótesis.

Wittgenstein parece haberse sentido atraído a la vez por estas dos visiones en conflicto de la segunda formulación. 'No es posible creer algo que no podamos imaginar verificado de alguna manera. Si yo digo que creo que alguien está triste, es como si viera su conducta en un medio de tristeza, desde el punto de vista de la tristeza' (PB 89). Aquí la primera frase parece apoyar la primera interpretación (podemos creer que alguien está triste, de modo que podemos verificarlo); la segunda parece apoyar la segunda (la creencia en la tristeza es de alguna manera anterior a la conducta triste observada, una forma de observación).

La postura positiva de Wittgenstein con respecto a estas cuestiones se aclara más adelante, como veremos. Lo que le interesa sobre todo en este momento es argumentar en contra de una posición que parece seguirse de y al propio tiempo acabar con el verificacionismo. La posición es la siguiente:

(1) 'Yo tengo un dolor' es una proposición que yo verifico por observación interna de mí mismo.
(2) 'El tiene un dolor' dice acerca de esa tercera persona lo mismo que 'Yo tengo un dolor' dice de mí.
(3) Por lo tanto, 'El tiene un dolor' es una proposición que se verifica por observación interna de él (De 1 y 2).
(4) Yo puedo observarlo internamente a él: no puedo estar con su dolor en la relación en que él está con él o en que yo estoy con el mío.
(5) Por lo tanto, 'El tiene un dolor' no se puede verificar (De 3 y 4).
(6) Por lo tanto, 'Yo tengo un dolor' no se puede verificar (De 2 y 5).
(7) Por lo tanto, 'Yo tengo un dolor' carece de sentido (De 2 y el principio de verificación).

Las premisas 1, 2 y 4 pueden parecer intuitivamente obvias; sin embargo, emparejadas con el principio de verificación parecen conducir a la conclusión de que los relatos de experiencias inmediatas que, según el verificacionismo, proporcionan el apuntalamiento de la verificación y, por tanto, de la significatividad de todas las demás proposiciones, carecen ellos mismos de sentido. Frente a esta dificultad la reacción de Wittgen-

stein es cuestionar las premisas 1, 2 y 4 más bien que el principio de verificación. Llegó a creer que todas ellas eran falsas; y continuó creyéndolo mucho después de haber dejado de interesarse centralmente por el verificacionismo.

(1) Palabras como 'observar', 'percibir', dice Wittgenstein, pertenecen al lenguaje 'fisicalista' ordinario para hablar de mesas, cajas y otros objetos físicos (PB 88). Si uno habla de percibir su propio dolor, entonces el dolor aparece representado como algo que se puede percibir del mismo modo que se percibe una caja de cerillas [Si esta fuera la expresión apropiada, lo desagradable no sería el dolor sino la percepción del dolor (PB 94)]. Pero la forma lingüística 'yo percibo x' pertenece al lenguaje fisicalista y no se puede aplicar en contextos fenomenológicos, en los que x es un dato sensible, sin cambiar el sentido de 'yo' y 'percibir' (PB 88). La experiencia de dolor no es la experiencia de que una persona llamada 'yo' tiene algo: en el dolor yo puedo distinguir la intensidad, la localización, etc., pero no el poseedor del dolor (PB 94).

En contraste con lo que más tarde llegó a pensar, Wittgenstein se contenta todavía con decir que 'Tengo un dolor' es una proposición que se compara con la realidad. Porque dice: '«No tengo un dolor» quiere decir: si comparo la proposición «tengo un dolor» con la realidad, se muestra que es falsa' (PB 92). Pero la comparación no supone ninguna identificación de mí mismo como sujeto de la oración: yo podría, como un déspota oriental, adoptar la convención según la cual cuando yo tengo un dolor dijera 'Hay dolor' y cuando algún otro, A, tiene dolor, dijera: 'A se comporta como se comporta Kenny cuando hay dolor' (PB 89). Este lenguaje, que no contiene primera persona, puede hacer todo lo que nuestro lenguaje actual hace; y la diferencia entre primera y tercera persona en nuestro lenguaje se convierte en una diferencia entre la aplicación del lenguaje. Como señala Wittgenstein al examinar la misma hipótesis en sus conversaciones con Waismann, si yo tengo dolor de muelas, puedo decir 'Ahora hay dolor de muelas', y ese es el final de la verificación; pero alguna otra persona, A, puede decir 'Kenny tiene dolor de muelas' —o, mejor, 'Kenny se está comportando como se comporta A cuando hay dolor de muelas'— y esta proposición ya no es el final de la verificación (WWK 50). La diferencia entre las dos formulaciones viene a ser lo mismo que lo que en nuestro propio lenguaje más tarde expresó diciendo: 'Los verbos psicológicos están caracterizados por el hecho de que la tercera persona del presente ha de ser verificada mediante la observación, y la primera persona no' (Z 472). Ahora bien: si 'Yo tengo un dolor' tiene la forma lógica, la multiplicidad lógica que parece tener, no sería posible su reemplazamiento por 'Hay dolor'.

(2) Dadas estas diferencias entre el uso en primera y en tercera persona de los verbos psicológicos, se sigue que 'El tiene un dolor' no dice,

a pesar de las apariencias, lo mismo acerca de él que 'yo tengo un dolor' dice acerca de mí; porque 'yo tengo un dolor' no versa *estrictamente* acerca de mí. Wittgenstein añade otras razones para la negación de (2). '¿Tiene sentido decir «Tengo un dolor, pero no lo noto»? En esta oración se podría sin duda sustituir «yo tengo» por «él tiene». Y, conversamente, si las proposiciones «él tiene dolor» y «yo tengo un dolor» están situadas al mismo nivel desde el punto de vista lógico, debo poder reemplazar «él tiene» por «yo tengo» en la oración «él tiene un dolor que yo no siento»' (PB 91). Además, la oración 'Tengo un dolor', cuando soy *yo* quien la uso, es un signo diferente de la misma oración en boca de otro; porque en la boca de otro no transmite su mensaje más que si yo sé de quién es la boca que lo usó. El signo proposicional consiste no sólo en los sentidos, sino en el hecho de que tal boca determinada los profirió (PB 93).

(3) Wittgenstein considera totalmente confuso decir que uno no puede observar el dolor de otro porque uno no puede tener el dolor de otro. En primer lugar, tener un dolor no es observar un dolor, como se señaló arriba; en segundo lugar 'yo no puedo tener su dolor' no excluye ninguna posibilidad genuina. Sería raro, pero es imaginable, que yo sintiera dolor en su cuerpo (por ejemplo, que yo fuera sensible a las lesiones en sus dientes o en su pierna); sería posible, y además sucede con frecuencia, que yo sintiera el mismo dolor que usted en el sentido de sentir un dolor en el mismo lugar y con la misma intensidad, etc. Pero si se concibe un dolor como un dato sensible, como algo que es impensable que otro tenga, entonces no se puede decir informativamente que yo tengo el dolor por oposición a otros (PB 90-91). *Tener un dolor no es una* relación entre dos términos, una persona y un dolor; para que esto fuera así cada término de la relación tendría que ser identificable con independencia de que se cumpliera la relación, lo cual, obviamente, no es el caso (PB 91). No hay, como dice Wittgenstein utilizando la terminología del *Tractatus* para hacer una observación en el estilo de las *Untersuchungen*, la necesaria multiplicidad lógica en la sensación de dolor como para justificar el 'mi' en 'yo siento mi dolor'.

'Nuestro lenguaje', dice Wittgenstein, 'usa la expresión «mi dolor» y «su dolor», y también las expresiones «tengo un dolor» y «él tiene un dolor». Una expresión como «yo siento mi dolor» o «yo siento su dolor» carece de sentido. Y es, me parece, sobre esta base sobre la que finalmente descansa toda la controversia acerca del conductismo' (PB 94). Y a pesar de la sugerencia, de tinte conductista, con la que hemos empezado, Wittgenstein va a llegar a una conclusión que parece destinada a mostrar que el conductismo se autorrefuta. Supongamos que el conductismo es la doctrina según la cual las otras personas no sienten dolor, sino que sólo se comportan como yo me comporto cuando siento dolor. Entonces, o bien esto es una genuina hipótesis, en cuyo caso podrá concebirse una experiencia que establecerá si el conductismo es verdadero, o no habrá

modo de concebir una experiencia que decida entre conductismo y mentalismo: en ese caso habría que afirmar el conductismo sobre bases *a priori*. Ahora bien: para prestar adhesión al conductismo debemos decir que las otras personas no sienten dolor; pero esto presupone que tiene sentido decir que ellas sienten dolor; de modo que no se puede excluir *a priori* que sientan dolor.

La argumentación en las *Bemerkungen* es oscura y con frecuencia ambigua. Pero contiene muchos de los elementos esenciales que más tarde veremos completamente desarrollados en la argumentación sobre el lenguaje privado que aparece en las *Philosophische Untersuchungen*.

CAPITULO 8

Comprensión, pensamiento y significado

Durante los primeros años de la década de los treinta Wittgenstein escribió copiosamente. El Prefacio de las *Philosophische Bemerkungen* estaba escrito en noviembre de 1930. Entre julio de 1930 y julio de 1932 escribió en unos cuadernos de notas titulados 'Remarks on Philosophical Grammar' muchos párrafos breves, reflexiones filosóficas, argumentaciones y aforismos en torno a varios temas. De estas anotaciones hizo una selección que trabajó en una nueva redacción a finales de 1932 o comienzos de 1933, y que revisó, parcial pero drásticamente, a finales de 1933. A pesar de estas revisiones, nunca se sintió satisfecho con el texto tal como estaba. Muchos de los párrafos contenidos en el manuscrito, se utilizaron, modificados o sin alteración, en las *Philosophische Untersuchungen*. Pero la obra no se publicó completa hasta 1969, cuando apareció póstumamente con el título de *Philosophische Grammatik*.

La *Philosophische Grammatik* es, con mucho, la obra más extensa de Wittgenstein. Su primera parte, titulada 'La proposición y su sentido', es casi tan larga como y cubre parte de los temas de las *Philosophische Untersuchungen*. La segunda parte, 'Sobre lógica y matemáticas', es casi tan larga como y cubre parte de los temas de *Remarks on the Foundations of Mathematics*. La revisión final de la primera parte es casi contemporánea de y está muy relacionada en muchos aspectos con las notas en inglés que Wittgenstein dictó a sus alumnos en Cambridge durante el período lectivo 1933-34 y que circularon con el título de *The Blue Book*. Ocupa un lugar central en su pensamiento, ligando firmemente su primera con su última filosofía. En diferentes ocasiones de su vida Wittgenstein empleó diferentes *slogans* relativos al significado: que una proposición tiene significado por ser una pintura, que el significado de una proposición es el modo de su verificación, que el significado de una expresión es su uso. Todos estos *slogans* aparecen en la *Grammatik,* aparentemente conciliados entre sí. Muchas de las ideas características de las *Philosophische Untersuchungen* —la noción de juego de lenguaje, de parecido de familia, de criterio, la distinción entre significado y ostentador de nombre, entre causa y razón; la crítica de la concepción de la comprensión como un proceso interno, y del intento de explicar el lenguaje sobre la

base de la definición ostensiva— se encuentran en este libro en embrión o completamente explícitas. Algunos de los pasajes más famosos de las *Untersuchungen* —por ejemplo, la discusión de la teoría ingenua del lenguaje de San Agustín— resulta que están extraídas de la *Grammatik;* y por otra parte algunos pasajes de la *Grammatik* que no fueron extraídos para su incorporación a las *Untersuchungen* arrojan luz sobre pasajes desconcertantes de esta última obra (compárese, por ejemplo, PG 54 y PI I, 559).

La primera parte de la *Grammatik* se puede considerar como un intento de responder a la cuestión: ¿qué es lo que da significación a los sonidos y a las marcas sobre el papel que componen las oraciones del lenguaje? Por sí mismos los símbolos parecen inertes y muertos; ¿qué es lo que les da vida? (PG 40, 107; PI I, 430). La respuesta obvia es que adquieren vida al ser usados por hablantes y escritores y entendidos por oyentes y lectores. Esta respuesta obvia es además la verdadera; pero, creía Wittgenstein, aparece casi siempre tergiversada porque tenemos una imagen confusa de lo que son el significado y la comprensión.

Pensamos que el significado y la comprensión, y el pensamiento en general, son procesos que se producen simultáneamente a y que acompañan el habla, la audición, la escritura y la lectura del lenguaje. A diferencia de las sílabas escritas o habladas, sin embargo, los elementos de estos procesos —eso es lo que pensamos— son invisibles e inaudibles; los procesos no son materiales, sino que tienen lugar en los huecos espirituales de la mente. Contra esto argumenta Wittgenstein que el signifcado y la comprensión no son procesos en absoluto, y que los criterios mediante los que decidimos si alguien comprendió una frase y lo que quiso significar con ella son completamente diferentes de los criterios mediante los cuales descubrimos qué procesos mentales están teniendo lugar mientras alguien está hablando o escribiendo (PG 148; Z 236).

Además, argüía Wittgenstein, la propia noción de proceso mental requiere una clarificación. Alguien que habla de procesos mentales puede querer significar algo análogo a una experiencia, algo de lo que un sujeto consciente sólo puede dar cuenta después de una introspección. O puede significar un evento en un hipotético mecanismo postulado para explicar la conducta observable inteligente de un ser humano, un evento del que el propietario de la mente puede no ser consciente. Ninguno de estos modos de ver los procesos mentales está libre de confusión completamente; y con mucha frecuencia los dos puntos de vista se combinan de un modo que no hace sino acrecentar esa confusión. Por ejemplo, se postula un evento mental como parte de una teoría cuasi-mecánica (por ejemplo, se postula un acto de la voluntad como causa de una acción voluntaria) y resulta que el propietario de la mente no era, en el sentido ordinario, consciente de tal evento. Se sugiere entonces que el evento *tuvo lugar* —*estuvo* presente a la conciencia— pero que fue demasiado rápido, o demasiado breve, como para ser apropiadamente observado por

el ojo interior de la introspección. Wittgenstein intentaba disipar estas confusiones mediante el examen paciente de casos particulares. Su tratamiento de ejemplos detallados es vívido y convincente, y estas cualidades se perderán en un resumen; por otra parte, en un resumen se puede esperar que aparezca lo que en la *Grammatik* brilla por su ausencia: una visión completa clara de cuál es el plano en que se mueve la argumentación.

Hemos de preguntar, entonces, antes de nada: ¿qué queremos decir al decir que la comprensión y el significado no son procesos mentales? ¿Qué tipo de cosa es un proceso mental? Repetirnos mentalmente el abecedario es un ejemplo del tipo de cosa que se puede querer decir con la expresión 'proceso mental': es un *proceso* en el sentido de que tiene un comienzo, un medio y un fin; lleva un cierto tiempo, que puedo medir con un cronógrafo; se puede interrumpir cuando haya llegado a un cierto punto, por ejemplo, a la K; puede ser simultáneo a —o durar más o menos tiempo que— otros procesos tales como el encendido de una cerilla. Es un proceso *mental* en el sentido de que no es perceptible para otros de una manera ordinaria (a diferencia de si recitara el abecedario en voz alta); sólo preguntándome pueden los demás averiguar lo que estaba haciendo.

Cuando digo 'el tiempo es bueno', y significo y entiendo lo que estoy diciendo, entonces mi significado no es un proceso mental de este tipo que acompaña lo que yo digo del mismo modo que yo puedo acompañar mi ascensión de unas escaleras contando en silencio los peldaños. Es cierto que cuando nosotros escuchamos una frase en un lenguaje que conocemos, se producen eventos mentales —sentimientos, imágenes, etc.— que difieren de los que tienen lugar cuando oímos una frase en un lenguaje que no conocemos. De modo similar, una persona que conoce las reglas del ajedrez tendrá experiencias diferentes cuando contempla una partida jugada por alguien que no conoce las reglas (se sentirá, por ejemplo, excitado, admirado, se mostrará despreciativo, etc.) (PG 41, 49-50). Pero estas experiencias variarán de caso a caso, y no se puede pensar que ellas mismas constituyan la comprensión.

Pongamos otro ejemplo. Si alguien me muestra una serie de números y yo me doy cuenta de repente de cómo continuarla, es ocioso acudir a mi experiencia en el momento en que me doy cuenta intentando aprehender la esencia de la comprensión. Pueden suceder muchas cosas distintas —puedo pensar en una fórmula, o reconocer una característica de la serie que me es familiar, o decir simplemente '¡Eso está tirado!'—, y ninguna de ellas es ni necesaria ni suficiente para constituir la comprensión (PG 65; PI I, 151-5). Lo relevante para la comprensión, en los tres casos, no son las experiencias que tiene una persona, sino sus capacidades: ¿puede él hablar el lenguaje, jugar el juego, puede continuar la serie correctamente (PI I, 181)? Y una capacidad no es un proceso. '¿*Cuándo* sabe usted cómo jugar al ajedrez? ¿Todo el tiempo? ¿Sólo mientras está efectuando un

movimiento? Y, *¿todo* el ajedrez durante cada movimiento? ¡Qué curioso que aprender a jugar al ajedrez lleve tan poco tiempo, y una partida tanto!' (PG 51; PI I, 151).

Nos sentimos tentados a considerar la comprensión de una frase como un proceso igual al de la traducción de esa frase a otro lenguaje (PG 74), pero cualquiera que se sintiera tentado a considerar el significado como un proceso que acompaña al habla intentaría realizar ese proceso sin el habla (PI I, 332; PG 155; BB 42). 'Hágase el siguiente experimento', dice Wittgenstein, '*digamos* «Hace frío aquí» y *signifiquemos* con ello «Hace calor aquí». ¿Podemos hacerlo? Y, ¿qué estamos haciendo al hacerlo?' (PI I, 510).

Además, no podemos considerar en absoluto la comprensión como un proceso. '¿Cuándo entendemos una frase?', pregunta Wittgenstein: '¿cuando la hemos proferido entera? ¿O mientras estábamos profiriéndola? ¿Es la comprensión un proceso articulado como la dicción de la frase? Y, ¿corresponde su articulación a la articulación de la frase? ¿O es que no es articulada y acompaña a la frase del mismo modo que un golpe de pedal acompaña una melodía?' (PG 50). Entender una palabra, del mismo modo que saber jugar al ajedrez, es un estado, más que un proceso. Pero incluso llamarle un estado puede ser erróneo. Aunque es un estado mental, no es un estado psicológico como el dolor o la depresión o la excitación. Esos estados duran cierto tiempo, y pueden ser continuos o interrumpirse; pero uno no puede saber ininterrumpidamente qué es lo que significa una palabra (PG 48; PI p. 59).

El siguiente es un modo de equivocarse por considerar el conocimiento y la comprensión como estados mentales. Vemos determinadas muestras de conocimiento y exhibiciones de comprensión: el conocimiento de cómo jugar al ajedrez se exhibe en el hecho de jugar efectivamente al ajedrez; la comprensión de una palabra, por ejemplo, en la ejecución de una orden que contiene esa palabra. Consideramos el conocimiento como una precondición de su ejercicio: consideramos la comprensión de una orden como una precondición de la obediencia a ella (PG 132; PI I, 430 y ss.). Nos sentimos, entonces, tentados a imaginar el conocimiento y la comprensión como estados de un sistema o mecanismo oculto del que sólo vemos la operación exterior. Imaginamos el conocimiento como un estanque: y el ejercicio del conocimiento se desborda en forma de agua visible; pensamos que cuando las palabras son entendidas y no simplemente habladas, entonces se emparejan con algo que está dentro de nosotros, en lugar de circular en el vacío (PG 49; PI I, 507; BB 118).

Quizá podríamos considerar los procesos y estados mentales postulados para dar cuenta de la conducta inteligente y del uso significativo del lenguaje como no totalmente inaccesibles a la introspección. Normalmente, pudiéramos pensar, no somos conscientes de un proceso mental de significado que tiene lugar en nuestras mentes a medida que hablamos: pero, ¿no ocurrirá esto simplemente porque el mecanismo de la mente opera con mucha rapidez, por así decir, de tal modo que sus movimientos son invisibles en la misma medida en que lo son los movimientos de la aguja en una máquina de coser? (PG 105). Quizás, con sólo poner mayor atención en nuestra introspección, sintamos, o —si conseguimos hacer funcionar a la máquina a ritmo lento— podamos ver en todo caso algo como la situación que se produce cuando un hablante torpe del alemán forma en su mente, mientras habla, frases castellanas, o al menos un estado semi-permanente de la mente, como una luz mental que se enciende (BB 34-5, 43).

El mecanismo que nosotros de este modo imaginamos es un mecanismo *mental* en dos sentidos. En primer lugar, como hemos mencionado, porque no es accesible a la investigación empírica: no se puede descubrir, por ejemplo, abriendo el cráneo de un pensador (PG 82-3). En segundo lugar, porque, si hemos de explicar todo lo que hay que explicar, el mecanismo debe estar hecho de un tipo de material muy extraño, que imaginamos gaseoso y etéreo (PI I, 109). 'El mecanismo de la mente...', pensamos,

> puede provocar efectos que ningún mecanismo material puede provocar. Así, por ejemplo, un pensamiento (que es un proceso mental de ese tipo) puede estar de acuerdo o en desacuerdo con la realidad; soy capaz de pensar en un hombre que no está presente; soy capaz de imaginarlo, de 'significarlo' en una observación que yo haga acerca de él, aunque esté a kilómetros de distancia o incluso muerto. 'Qué curioso mecanismo', podría decir uno, 'tiene que ser el mecanismo del deseo para que yo pueda desear lo que nunca sucederá' (BB 3-4; cf. PG 99 y ss., 154).

Ahora bien: Wittgenstein creía que esta noción de mecanismo mental era una confusión basada en un malentendimiento del funcionamiento del lenguaje que sirve para describir estados mentales. Se puede postular, desde luego, un mecanismo explicatorio que dé cuenta del uso inteligente del lenguaje por parte de los seres humanos. Sin duda algunos fisiólogos esperan eventualmente ser capaces de localizar en el cerebro estados y procesos que corresponderán a y darán cuenta del uso humano del pensamiento y el lenguaje. Pero, si esa esperanza se cumpliera, lo que los fisiólogos podrían descubrir no sería el mecanismo mental que nosotros imaginamos. Porque no sería un mecanismo privado que pudiera descubrirse por introspección atenta: sería un mecanismo que estaría dentro del cráneo, descubrible por métodos empíricos sin duda sofisticados, pero en absoluto etéreos; y los principios de su funcionamiento no serían los de un medio cuasi-supranatural, sino los de la electricidad, la bioquímica o cualquier sistema físico que resulte apropiado a este caso (cf. BB 7-9). Esa explicación, pensaba Wittgenstein, puede ser posible; aunque insistió en que no había *necesidad* de que hubiera una contrapartida fisiológica del pensamiento. 'Ninguna suposición me parece más natural', escribió,

'que la de que no hay ningún proceso en el cerebro correlacionado con la asociación o con el pensamiento; de modo que sería imposible colegir los procesos de pensamiento a partir de los procesos cerebrales... Así, pues, es perfectamente posible que ciertos fenómenos psicológicos no se puedan investigar fisiológicamente, porque nada corresponde a ellos fisiológicamente. Vi a este hombre hace años: ahora lo he visto de nuevo, lo reconozco, recuerdo su nombre. Y ¿por qué tendría que haber una causa de este recuerdo en mi sistema nervioso? ¿Por qué tiene que haber alguna cosa, sea lo que fuere, almacenada allí *de alguna forma*? ¿Por qué *debe* haber quedado un trazo? ¿Por qué no va a haber una regularidad psicológica? Si esto subvierte nuestro concepto de causalidad, entonces ya es hora de que fuera subvertido' (Z 608-10).

Un psicólogo puede intentar construir un modelo explicatorio del funcionamiento de la mente sobre la base de ciertos resultados empíricos de investigaciones psicológicas. El modelo formaría parte de una teoría psicológica, sugería Wittgenstein, del mismo modo en que un modelo mecánico del éter podría ser parte de una teoría de la electricidad (BB 6). Como ejemplo de un modelo de este tipo podemos dar la idea de Chomsky de que la mente posee de modo innato ciertos principios organizativos de gramática universal a modo de sistema abstracto que subyace a la conducta. La existencia o no existencia de ese modelo se ha de argumentar en términos de su necesidad o adecuación para explicar ciertas actividades lingüísticas humanas (en particular la construcción de oraciones bien formadas de diversos grados de complejidad). Difiere de un modelo fisiológico en que no exige comprometerse con una determinada localización en el cuerpo ni con un mecanismo específico de encarnación. Difiere también de nuestra concepción ingenua de un modelo-mente en que no se supone que sea, ni siquiera en principio, accesible a la introspección en un medio interno gaseoso.

Wittgenstein no deseaba excluir la posibilidad de todo tipo de explicación de la conducta. La noción de mecanismo mental, que para él era el resultado de una confusión lingüística, difería de cualquiera de las dos nociones bosquejadas arriba. Es una imagen que nosotros evocamos para que nos sea posible, por así decir, aprehender la *naturaleza* del pensamiento, más bien que para proporcionar hipótesis empíricamente contrastables acerca de conexiones causales. Es una ficción metafísica, no una hipótesis científica. No es, sin embargo, irrelevante para la investigación científica del pensamiento, puesto que puede, si se acepta dogmáticamente, deformar la naturaleza de los fenómenos que se trata de explicar.

La crítica que hace Wittgenstein de esta noción toma dos formas principales. En primer lugar, muestra que incluso si hubiera algo que se pareciera lo más posible al mecanismo mental que acríticamente imaginamos, esto no resolvería en modo alguno las dificultades que se nos plantean en torno al significado, la comprensión y el pensamiento. En segundo lugar, muestra que los criterios para decidir si alguien comprende, significa y piensa algo y qué es lo que comprende, significa y piensa son por completo diferentes del tipo de criterios por los que decidimos si están teniendo lugar procesos mentales.

Para ilustrar su primer procedimiento, consideremos una forma muy conocida de la doctrina del mecanismo mental, según la cual la comprensión del significado de una palabra consiste en la evocación de una imagen apropiada en asociación con ella, y usar una palabra es comparable a pulsar una nota en el teclado de la imaginación (PI I, 6, 449). Podemos pensar, por ejemplo, que para entender la orden 'Tráeme una flor roja' tenemos que tener una imagen roja en la mente, y que es por comparación con esta imagen como uno averigua qué flor ha de traer. Pero esto no puede ser así: si así fuera, ¿cómo podría uno obedecer la orden 'Imagina una mancha roja'? Según este punto de vista, tendría que evocar una mancha roja que sirviera como modelo de la mancha roja que se nos pide que imaginemos, lo cual es absurdo (BB 3; cf. PG 96).

Para que nos desembaracemos de la ilusión de que la posesión de una imagen mental roja podría explicar la capacidad para comprender el significado de 'rojo', Wittgenstein sugiere que sustituyamos la imagen visual por la visión real de un trozo rojo de papel. Si la rojez de la imagen explica la comprensión del significado de 'rojo', entonces seguramente la más vívida rojez del papel rojo lo hará todavía mejor (BB 4). Pero una vez que hemos adoptado esta sugerencia vemos que la imagen no explica nada: porque si hemos de explicar cómo sabe alguien lo que significa 'rojo', igualmente hemos de explicar cómo sabe que esta imagen que sirve de ejemplo —sea mental o física— es roja. 'Tan pronto como usted piensa', dice Wittgenstein, 'en sustituir la imagen mental por, pongamos, una imagen pintada, y tan pronto como la imagen pierde con ello su carácter oculto, deja de parecernos que la imagen preste algún tipo de vida a la oración en absoluto' (BB 5). Cierto, desde luego, que con frecuencia hablamos de que por nuestras mentes pasan imágenes mentales. Pero no son ellas las que confieren significado a las palabras que usamos. Es más bien al revés: las imágenes son como los grabados que ilustran el texto de un libro. No es más necesario, para comprender una frase, imaginarse algo en conexión con ella que hacer un boceto a partir de ella (PI I, 396).

Los criterios mediante los cuales decidimos si alguien entiende lo que ocurre y los criterios mediante los que decididos qué imágenes tiene alguien son completamente distintos. Esto es particularmente verdad en los casos de comprensión de la música y de comprensión de la poesía, que Wittgenstein frecuentemente compara con el caso de comprensión de una frase (PG 41; PI I, 527). Pero el problema es de tipo general. Com-

prender una frase supone comprender un lenguaje; y comprender un lenguaje es dominar una técnica (BB 5): esa maestría, a diferencia de las imágenes, puede ser contrastada y comprobada por otros. Esta es una diferencia importante entre los criterios de posesión de imágenes y los criterios de comprensión. En el caso de mis imágenes mentales lo que yo digo acerca de ellas tiene autoridad; ningún otro puede corregir mis descripciones, y lo más que puede hacer es señalar la presencia de inconsistencias internas en lo que yo digo acerca de ellas. Pero otras personas pueden saber mejor que yo si yo comprendo una frase o una expresión: puedo estar equivocado al creer que sé lo que significa 'movimiento absoluto' o que yo significo algo con una frase que, una vez examinada, resulta que carece de sentido (PG 130; PI I, 513-17; Z 246, 250). Es más: los criterios de posesión de imágenes son parásitos de los criterios de comprensión. Para averiguar qué imágenes tiene una persona debemos preguntarle; pero si lo que él hace es contarnos cuáles son sus imágenes, entonces tiene que comprender las palabras que usa. Es fútil, por tanto, intentar explicar la comprensión por medio de imágenes mentales.

Hemos visto ya que el significado no puede ser medido en el tiempo como otros varios procesos mentales. En relación con esto Wittgenstein era aficionado a contar una broma relativa a un político francés que decía que era característico de la lengua francesa el que en ella las palabras aparecían en el mismo orden en que las pensábamos (PG 107; PI I, 336). Que esto sea una broma muestra que hay algo equivocado en considerar el pensamiento como un proceso articulado al igual que la dicción.

En el *Blue Book* Wittgenstein resumió del siguiente modo los resultados de su investigación:

> Si pasamos revista a los usos que hacemos de palabras tales como 'pensamiento', 'significado', 'deseo', etc., a lo largo de este proceso nos asalta la tentación de buscar un acto peculiar de pensamiento, independiente del acto de expresar nuestros pensamientos y desarrollado en algún medio peculiar... El examen de la gramática de una palabra debilita la posición de ciertos niveles fijados de nuestras expresiones que nos han impedido ver las cosas con ojos imparciales (BB 43).

En particular nos evitamos el vernos confundidos por la analogía entre las formas de expresión 'decir algo' y 'querer significar algo', que, aunque tienen una semejanza gramatical superficial, son completamente distintas al nivel de lo que podríamos llamar gramática profunda y no se refieren a dos procesos paralelos (BB 35; PI I, 664).

Aunque 'significar', 'comprender', 'pensar' difieren todos ellos, al nivel de la gramática profunda, de verbos como 'decir', 'silbar', sin embargo la gramática profunda de cada uno de ellos tiene sus propios rasgos distintivos, y Wittgenstein dedica en la *Grammatik,* en el *Blue Book* y en las *Philosophische Untersuchungen* considerable esfuerzo a rastrillar las diferencias entre estos conceptos y otros afines, y las distintas circunstancias apropiadas para el uso de cada uno de ellos.

Pensar se parece mucho más a un proceso que comprender. Pensar en silencio sobre un problema es algo en lo que podemos vernos interrumpidos, aunque no se trate de un proceso divisible en partes medibles en tiempo. Es obvio que con frecuencia pensamos en el lenguaje, diciéndonos cosas en silencio: podemos pensar, además, escribiendo o hablando (BB 6). Esto no quiere decir que haya 'significados' recorriendo nuestra mente además de las expresiones verbales: el lenguaje es, él mismo, el vehículo del pensamiento (PI I, 329). Pero es comparativamente raro que frases perfectamente acabadas recorran nuestra mente; a menudo un pensamiento recorre nuestra cabeza como un relámpago, la solución de un problema se enciende de repente en nosotros 'con la rapidez del pensamiento', etc. Esto no significa que el pensamiento hacia dentro tenga misteriosas propiedades de las que no participa el lenguaje exterior: puedo ver o comprender un pensamiento entero en un fogonazo, dice Wittgenstein, exactamente en el mismo sentido en que yo puedo tomar nota de él en unas pocas palabras o en unos pocos trazos a lápiz (PI I, 318-19). Lo que da al fogonazo o a las notas un contenido que corresponde a un pensamiento complicado no es algo que sucede simultáneamente, sino todas las clases de circunstancias anteriores y posteriores, igual que en el caso de un hombre que de repente ve cómo completar una serie algebraica (PI I, 323; PG 65).

¿Cuál es la relación entre pensamiento y lenguaje? ¿Podemos pensar sin hablar? La manera de responder a esto no es practicar la introspección y esperar a que tenga lugar un pensamiento sin habla del mismo modo que un astrónomo puede esperar para observar un eclipse. La manera es considerar los diferentes tipos de cosa que llamamos 'pensar', las diferentes ocasiones en que se usa el verbo 'pensar'. El verbo se usa a veces para marcar una diferencia entre dos tipos de habla: el habla acompañada de pensamiento y el habla sin pensamiento. Está bastante claro en este caso que el pensamiento no es algo que pueda darse sin habla, del mismo modo que una pieza musical no puede darse sin música. Pero podemos con mucha frecuencia decir de alguien que tiene el pensamiento de que p sin querer decir con ello que diga 'p' en voz alta o a sí mismo. Wittgenstein da un ejemplo: 'Puedo actuar de tal manera mientras hago una serie de mediciones que un observador diría que he pensado sin palabras: si dos magnitudes son iguales a una tercera, son iguales entre sí' (PI I, 330).

Sin embargo, sólo se puede decir de mí que he pensado algo sin palabras cuando el pensamiento es un pensamiento que yo podía haber expresado de alguna manera. Algunos pensamientos —por ejemplo, acerca de Dios y de la creación del mundo— parecen incapaces de expresión como no sea en el lenguaje: no se puede tomar en serio el testimonio de un

sordomudo en el sentido de que ha tenido tales pensamientos antes de haber aprendido el lenguaje (PI I, 342). Hay pensamientos que sólo un usuario de un lenguaje puede tener, como también hay pensamientos que los animales pueden expresar: un perro puede creer que su amo está en la puerta, pero no que su amo vendrá pasado mañana, porque no puede dominar el complicado lenguaje que hace posible expresar esa esperanza (PI II, 174).

A veces, cuando escribimos una carta, por ejemplo, nos esforzamos por encontrar la expresión adecuada para un pensamiento. Esto sugiere la imagen de que el pensamiento está ya de alguna manera allí y que nosotros tenemos simplemente que encontrar su expresión en palabras. Pero si examinamos los casos concretos en los que esta expresión es apropiada, podemos encontrar que ocurren muchas cosas. 'Cedo a un estado de ánimo y la expresión *viene.* O se me ocurre una imagen e intento describirla. O se me ocurre una expresión castellana e intento dar con la expresión alemana correspondiente. O hago un gesto y me pregunto: ¿Qué palabras corresponden a este gesto? Etcétera.' (PI I, 335). Una vez que nosotros hemos considerado estos casos detallados, nos sentimos menos inclinados a pensar que en todos los casos en que nosotros expresamos un pensamiento en el lenguaje está presente por adelantado un pensamiento inexpresado que tenemos que traducir al lenguaje. Si todavía creemos esto es por causa de la creencia filosófica en que, dondequiera que hay un solo verbo aplicable a un gran número de situaciones diferentes, debe haber una única actividad que ocupa un lugar común a todas esas diferentes situaciones. Pero esta creencia filosófica es, arguye Wittgenstein, una ilusión.

Podemos imaginar personas que sólo pudieran pensar en voz alta, como hay personas que sólo pueden leer en voz alta; pero no es posible imaginar personas que sólo se hablan a sí mismas y nunca lo hacen en voz alta, puesto que nuestro criterio para decir que alguien se dice algo a sí mismo supone lo que él nos dice acerca de sí mismo (PI I, 331, 334-8).

Así, pues, si especificamos diversas cosas que se pueden significar con la cuestión '¿Es posible el pensamiento sin lenguaje?', encontramos una serie de casos diferentes, en cada uno de los cuales la respuesta viene directa. En lugar de encontrar una sola conexión global entre pensamiento y lenguaje, encontramos una serie de conexiones diferentes que se entrelazan. Pero, aunque estrechamente conectados, los conceptos de pensar y hablar son completamente distintos entre sí. Decir que el pensamiento en un proceso incorpóreo, mientras hablar (como comer) es corpóreo, es un error, no porque haga que los dos conceptos parezcan demasiado diferentes, sino porque hace que parezcan demasiado similares (PI I, 339).

Comprender se diferencia de pensar de varias maneras. Como vimos, es posible equivocarse con respecto a si uno comprende o no; no se puede cometer el mismo error con respecto a si uno está pensando o no; no es fácil siquiera imaginar aquí un error absoluto (PI I, 328). Comprender, según ya se dijo, es más como un estado, menos como un proceso, que pensar. En castellano, por supuesto, 'pensar' se puede usar como sinónimo de 'creer', mientras que el alemán distingue entre *denken* y *glauben;* y la creencia *es* un estado (PI I, p. 190 y ss.). Pero incluso en castellano, donde se utiliza la misma palabra, es importante distinguir los diferentes usos si se quiere evitar la confusión filosófica (PI I, 574). Wittgenstein sugiere un ejemplo que pone de relieve de modo muy sucinto la diferencia. 'Cuando yo me senté en esta silla *creía,* por supuesto, que soportaría mi peso. El *pensamiento* de que se derrumbaría no me cruzó nunca por la cabeza' (PI I, 575; las cursivas son nuestras).

El propio 'comprender' cubre casos muy diferentes, que Wittgenstein examina con detalle en los capítulos I-III de la *Grammatik.* Nos sentimos inclinados a considerar la comprensión como lo importante, y los signos que usamos para comunicarnos entre nosotros como medios inesenciales y variables de transferir este estado mental de una persona a otra. Pero esto es un error. La relación entre los signos y la comprensión no es una relación causal como la que existe entre una droga y un estado de alucinación. La relación entre los signos y la comprensión es una relación interna, y las diferencias en los modos de operar con los signos son diferencias en la comprensión misma (PG 39, 46, 167). Si yo he hecho una pregunta a alguien, me doy por satisfecho si me da una respuesta. No digo: ¡Pero si sólo me ha dado palabras, signos! ¿Cómo sé yo lo que quiere decir? Si yo dijera esto, la réplica sería: '¿Cómo va *él* a saber lo que quiere decir si tampoco tiene nada más que los signos?' (PG 40; PI I, 503-4).

Comprendemos una frase cuando somos capaces de dar un sinónimo de ella en otro o en el mismo lenguaje; podemos dar una prueba de comprensión traduciendo una palabra en un gesto, o un gesto en una palabra (PG 40-2). Hay diferencia entre este tipo de comprensión, la comprensión que viene dada por el dominio de un lenguaje, y la comprensión que depende de la familiaridad con el contexto. Por ejemplo, yo comprendo la frase 'Después de haber dicho esto, la dejó como había hecho el día anterior', en el sentido de que yo sé castellano y podría traducir la frase a otras lenguas; pero no comprendo lo que significa de la manera como lo haría si la encontrara en las páginas de una novela (PG 43; PI I, 525).

> Hablamos de comprender una frase en el sentido de que se la puede sustituir por otra que dice lo mismo; pero también en el sentido en que no se la puede sustituir... En un caso, el pensamiento expresado en la frase es algo común a dos frases diferentes; en el otro es algo que se expresa sólo mediante estas palabras en estas posiciones (comprender un poema) (PG 69, PI I, 531).

¿Redundan todas estas diferencias en diferencias de significado, en diferentes sentidos de 'comprender'? No —responde Wittgenstein—. Estos tipos de uso de la palabra 'comprensión' componen su significado, componen el concepto de comprensión. No debemos pensar que porque hay un concepto 'comprensión', todos los casos en los que se aplica han de tener alguna propiedad en común. Los diferentes casos pueden estar relacionados a través de intermediarios, a la manera como los eslabones de una cadena se relacionan con eslabones distantes de la misma cadena. Dos miembros de la extensión de un concepto pueden estar estrechamente relacionados entre sí y tener rasgos comunes; los miembros distantes pueden no tener nada en común entre sí y, a pesar de ello, pertenecer a la misma familia.

La noción de parecido de familia se enuncia en la *Grammatik* y se desarrolla en el *Blue Book*. Las entidades que nosotros subsumimos bajo un término general, escribió Wittgenstein, no tienen por qué tener algo en común;

> forman una familia cuyos miembros tienen parecidos de familia. Algunos de ellos tienen la misma nariz; otros, las mismas cejas, y unos terceros, la misma manera de hablar; y estos parecidos se entrecruzan. La idea de un concepto general que sería una propiedad común de sus ejemplificaciones concretas nos conecta con otras ideas primitivas, demasiado simples, de la estructura del lenguaje (BB 17; cf. también BB 87, 124; PI I, 67; PG 75).

La concepción primitiva del lenguaje que Wittgenstein critica es aquella en la que todas las palabras se conciben sobre el modelo de los tipos simples de nombre común y nombre propio. Como portavoz de la concepción primitiva del lenguaje, Wittgenstein toma en la *Grammatik* y en las *Untersuchungen* a San Agustín, que, al comienzo de sus *Confesiones*, describió cómo aprendía el lenguaje cuando era niño.

> Cuando mis mayores nombraban algún objeto y, de acuerdo con ello, se movían hacia algo, yo veía esto y comprendía que a la cosa se la llamaba por el nombre que ellos usaban cuando querían señalarla. Su intención la mostraban sus movimientos corporales, como si fuera el lenguaje natural de todas las gentes... Así, cuando yo oía palabras usadas repetidamente en los lugares apropiados dentro de las frases, iba aprendiendo gradualmente a entender cuáles eran los objetos que significaban (*Confesiones* I, 8; PI I, 1; cf. PG 56; BB 77).

Esta explicación, según Wittgenstein, es simplificadora en dos sentidos principales. En primer lugar, se concentra excesivamente en los nombres e ignora otros tipos de palabras que se usan de modo muy diferente a aquéllos, como si un hombre se dispusiera a describir el ajedrez y se olvidara de los peones (BB 77). En segundo lugar, comprende mal la relación de significado incluso en el caso de los nombres; considera que el significado de un nombre es el objeto que representa, el objeto con el que está correlacionado por medio de una definición ostensiva. En contraste con esto, Wittgenstein insiste en la multiplicidad de los tipos distintos de palabra y de los usos diferentes del lenguaje; y pone de relieve el papel comparativamente limitado que desempeña la definición ostensiva en el logro de la comprensión del lenguaje. Me extenderé sobre cada uno de estos puntos por turno.

Hay algunas palabras en nuestro lenguaje que claramente no son nombres de objetos: por ejemplo, exclamaciones como '¡Fuera!', '¡Cáspita!', '¡Socorro!' (PI I, 27). Podemos sentirnos inclinados a considerarlos casos marginales sin importancia; pero, de hecho, sugiere Wittgenstein, su examen es vital para una comprensión de la naturaleza del lenguaje. Incluso entre las palabras que parecen nombres es bastante claro que una palabra como 'cinco' funciona de manera diferente a una palabra como 'manzana'. Para saber qué significa 'cinco' hay que saber *contar*, mientras que el conocimiento del significado de 'manzana' no presupone en absoluto nada de esto (PI I, 1; BB 79). Nos sentimos a veces inclinados a explicar esto diciendo que, aunque 'manzana' y 'cinco' son nombres los dos, son nombres de tipos diferentes de objetos: las manzanas son objetos tangibles; los números, intangibles. Pero esto no es completamente correcto: un número se puede definir ostensivamente igual de bien que una palabra como 'manzana': se puede definir el número 'cinco' mostrando cinco manzanas (PG 25; PI I, 28; BB 79). Pero el uso de las palabras *después* de haber sido definidas es completamente diferente.

Para ilustrar la diversidad de tipos de palabras que hay en el lenguaje, Wittgenstein utiliza muchos símiles y metáforas. El lenguaje es como una caja de herramientas: las funciones de diferentes palabras son tan distintas como las del martillo, el escoplo, la escuadra y el cazo de cola (PG 31; BB 67; PI I, 11). El lenguaje es como la cabina de una locomotora, con una serie de mandos similares, pero con los que se opera de modos muy diferentes (PB 13; PG 58; PI I, 12). El lenguaje es una ciudad antigua con diferentes tipos de edificios y diferentes tipos de calles y plazas; irregular y como un laberinto en el centro, creciendo incesantemente en sus suburbios regimentados del simbolismo de las disciplinas científicas (PI I, 18; BB 81). Las palabras que aparecen en una página son todas similares; pero sus funciones representativas son tan diferentes como las de las líneas de los mapas (fronteras, líneas de calles, meridianos, rejillas, etc.) (PG 58). Las palabras tienen usos tan diferentes como el dinero, con el que podemos comprar una vaca, un título o una butaca para el teatro, un billete de tren o la propia vida (PG 63).

Para aprehender el significado de las palabras no deberíamos buscar un objeto al que representan, sino estudiar la diversidad de sus funciones. Wittgenstein repite con frecuencia por esta época dos *slogans*. El primero

es que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje (por ejemplo, PG 60; PI I, 43). El segundo es que el significado de una palabra es lo que la explicación del significado explica (por ejemplo, PG 60; BB 1).

En lugar de decir que el significado de una palabra es su uso en un lenguaje, Wittgenstein dice a veces que es su uso en un cálculo (PG 63, 67) o en un juego de lenguaje (PG 67). En el próximo capítulo habremos de ver en detalle qué entiende Wittgenstein por 'juego de lenguaje'; por el momento podemos usar una definición dada en el *Blue Book:* los juegos de lenguaje son maneras de usar los signos más simples que las maneras que tenemos de usar los signos de nuestro extraordinariamente complicado lenguaje (BB 17). La descripción que Agustín da del lenguaje es válida sólo para un juego de lenguaje mucho más simple que nuestro lenguaje: un juego de lenguaje que podría funcionar como parte de un lenguaje más complicado o como un lenguaje primitivo completo; un lenguaje, por ejemplo, en el que un albañil tuviera solamente un repertorio de cuatro palabras ('ladrillo', 'pilar', 'losa', 'viga'), que utiliza para indicar a un ayudante que le pase las piedras en el orden en que las necesita (PG 57; PI I, 2). Pero es posible encontrar lenguajes muy simples para los que la descripción de Agustín es ya inadecuada; por ejemplo, a un frutero se le da un trozo de papel con las palabras 'cinco manzanas': él compara la palabra 'manzana' con las etiquetas que figuran en diferentes estanterías, se encuentra con que cuadra con una de las etiquetas, cuenta desde uno hasta el número escrito en el trozo de papel y por cada número contado toma una fruta del estante y la pone en un paquete (BB 16; PI I, 1). Aquí la explicación del uso de 'cinco' es algo para lo que no hay lugar en la descripción de Agustín.

En el *Blue Book,* al comentar el *slogan* de que el significado de una palabra es lo que la explicación del significado explica, Wittgenstein dice que las explicaciones del significado de las palabras se pueden dividir de una manera rudimentaria y provisional en definiciones verbales y definiciones ostensivas. La definición verbal, puesto que nos lleva de palabras a palabras, en un cierto sentido no nos lleva lejos, de modo que podría parecer que es la definición ostensiva la que nos hace dar el paso real hacia el aprendizaje del significado (BB 1). Es muy natural pensar que podemos aprender el significado de una palabra simplemente familiarizándonos con lo que la palabra representa. Aprendemos el lenguaje, pudiera parecer, dando nombres a objetos, a seres humanos, digamos, y a formas, colores, dolores, estados de ánimo, etc. (PI I, 26). La parte esencial del proceso de aprendizaje parece ser el encuentro con el objeto; otras personas pueden enseñarnos lo que las palabras significan, pero han de hacerlo situándonos en una posición en la que nosotros mismos podamos familiarizarnos con el objeto que es el significado de la palabra que hemos de aprender (PI I, 362). Tal familiarización parece estar asegurada: el aprendiz tiene simplemente que fijar su atención en el objeto apropiado y asociar la palabra con él, y de este modo conoce ya el significado. Una vez

que conocemos qué es lo que la palabra representa sentimos que la entendemos, que conocemos su uso entero (PI I, 264).

Wittgenstein criticó esta visión del funcionamiento de la definición ostensiva en los capítulos II y IV de la *Grammatik,* en el *Blue Book,* al comienzo, y, de modo más decisivo, en la primera parte de las *Untersuchungen* (véase especialmente PI I, 27-35). Insiste Wittgenstein en que la familiarización con el objeto que una palabra representa no es lo mismo que el conocimiento del significado de la palabra: el significado de una palabra no es la cosa que 'corresponde' a la palabra. Debemos cuidarnos de confundir el ostentador de un nombre con el significado de un nombre (PG 63-4). 'Cuando el señor N. N. muere, decimos que muere el ostentador del nombre, no que muere el nombre' (PI I, 40). Aunque el ostentador y el significado son cosas distintas, el significado del nombre se explica a veces señalando a su ostentador: en esto precisamente consiste una definición ostensiva (PI I, 40). Pero para que esa explicación tenga éxito, el aprendiz no sólo ha de estar familiarizado con el ostentador, sino que ha de comprender el papel que desempeña en el lenguaje la palabra que se trata de definir. Así, si yo sé que alguien quiere explicarme una palabra que designa un color, la definición ostensiva 'Eso se llama «sepia»' me ayudará a comprender la palabra (PI I, 30; PG 88). Pero la definición ostensiva sola no basta, porque cabe siempre la posibilidad de interpretarla de varias maneras. Por ejemplo, supongamos que yo explico la palabra 'tove' señalando un lápiz y diciendo 'Esto se llama «tove»'. La explicación sería completamente inadecuada, porque se puede pensar que significa 'Esto es un lápiz', o 'Esto es cilíndrico', o 'Esto es madera', o 'Esto es uno', o 'Esto es duro', etc. (PG 60; BB 2). De modo que en la adquisición de la comprensión de una palabra la familiarización con el ostentador del nombre no es tan importante como el dominio del uso general de la palabra.

Saber que lo que yo estoy ahora mismo viendo se llama 'tove' no me permite por sí mismo responder a la cuestión 'Y ¿a qué otra cosa he de llamar «tove»?' Wittgenstein ilustra este punto mediante una analogía con el ajedrez. Si alguien señala una pieza y dice 'Este es el rey', esto no me especifica el uso de la pieza —cómo moverla, su importancia, etc—, a menos que yo ya conozca las reglas del juego y lo único que me ocurra es que no me sea familiar la forma de la pieza (PI I, 31). Cuando aprendemos un lenguaje extranjero estamos en esta posición: aprender que '*rouge*' significa 'rojo' presupone que sé el lugar que ocupa en el lenguaje la palabra 'rojo', y me permite ajustar '*rouge*' en el mismo lugar. Pero cuando yo aprendo mi primer lenguaje tengo que dominar todo un complicado sistema de identificación, clasificación y denominación de colores, si es que quiero saber cuál es el lugar que ocupa 'rojo'. Agustín, dice Wittgenstein, 'describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño viniera a un país extranjero y no entendiera el lenguaje del país, es decir, como si ya tuviera un lenguaje, sólo que no éste' (PI I, 32).

CAPITULO 9

Juegos de lenguaje

La teoría del significado como uso está estrechamente conectada con el concepto de juego de lenguaje. En el *Tractatus* no se hace mención de los juegos de lenguaje, pero se establece ya la conexión entre significado y uso. En 3.32 Wittgenstein distingue entre signo y símbolo. El signo es aquello que es perceptible sensiblemente en el símbolo, y dos símbolos diferentes pueden tener su signo (sonidos hablados o escritos) en común. Cuando esto sucede, los signos significan de diferentes maneras. Para reconocer el símbolo en el signo hemos de observar el uso significante (TLP 3.327). Si un signo no tiene uso carece de significado; por otra parte, si todo procede como si el signo tuviera significado, entonces tiene un significado (TLP 3.328). Parece que parte de su uso es su sintaxis lógica. Se nos dice 'Un signo no determina una forma lógica a menos que se tome conjuntamente con su empleo sintáctico lógico'; pero el empleo debe envolver algo más que la forma lógica, porque el uso es suficiente y necesario para el significado, mientras que en la sintaxis lógica el significado *(Bedeutung)* de un signo no debe desempeñar nunca papel alguno (TLP 3.33). Lo que falta es presumiblemente la correlación entre signos, con sus propiedades lógico-sintácticas, y la referencia de los signos. Esta correlación, creía por entonces Wittgenstein, era una cuestión psicológica: no formaba parte de la tarea del filósofo, del teórico del simbolismo, descubrirla (NB 129).

En particular, el uso de una proposición es su aplicación, su empleo como una pintura, por la correlación de sus elementos con los elementos de un estado de cosas posible. Un pensamiento, una proposición con sentido, es algo proposicional (una oración) aplicada en el pensamiento al mundo (TLP 3.5, 4).

Tras su retorno a la filosofía, como hemos visto, Wittgenstein empezó a pensar que se había equivocado al considerar la correlación de los nombres con los objetos nombrados como una cuestión trivial, extrafilosófica. Simultáneamente empezó a pensar que era una simplificación excesiva considerar que la conexión entre lenguaje y realidad constaba sólo de dos elementos, la relación de nombrar y la naturaleza pictórica de la

proposición. Era esto, entre otras cosas, lo que le llevó a desarrollar la teoría del significado como uso y a explorar la noción de juego de lenguaje. Como hemos visto, Wittgenstein llegó a pensar que un nombre funciona como nombre sólo en el contexto de un sistema de actividades lingüísticas y no-lingüísticas; la explicación en detalle de cómo tenía lugar esto no era algo que pudiera dejarse al psicólogo; la descripción de juegos de lenguaje era una de las tareas fundamentales del filósofo.

En el *Tractatus* Wittgenstein había citado a Frege: sólo en el contexto de una proposición tiene un nombre referencia (TLP 3.3). En las *Bemerkungen* se comenta este texto de una manera interesante: es como decir, señala Wittgenstein, que sólo en el uso se puede decir que una barra sea una palanca (BM 140). Es ésta una de las primeras veces en que aparece la comparación entre palabras y herramientas, que, como hemos visto, desempeña un papel dominante en el pensamiento del último Wittgenstein. Su primer empleo de la metáfora del juego aparece en una conversación en casa de Schlick, en junio de 1930, en el curso de una discusión sobre el formalismo en matemáticas. El pasaje es llamativo y merece la pena de que lo citemos por extenso.

> El formalismo contiene a la vez verdad y falsedad. Lo que hay de verdad en el formalismo es que toda sintaxis se puede considerar como un sistema de reglas para un juego. He estado pensando sobre lo que Weyl puede querer decir al afirmar que un formalista considera los axiomas de las matemáticas similares a las reglas del ajedrez. Yo diría: no sólo los axiomas de la matemática, sino toda la sintaxis es arbitraria.
>
> Se me preguntó en Cambridge si yo pensaba que la matemática versaba sobre manchas de tinta en el papel. Yo respondo: En el mismo sentido en que el ajedrez versa sobre figuras de madera. Quiero decir que el ajedrez no consiste en empujar figuras de madera por un tablero. Si yo digo 'Ahora yo me convertiré en una reina de ojos terroríficos, y ella echará a todo el mundo del tablero', usted se reirá. No importa cómo sea un peón. Lo que importa mucho más es que la totalidad de las reglas del juego determina el lugar lógico de un peón. Un peón es una variable, como la 'x' en lógica...
>
> Si usted me pregunta: ¿Dónde está la diferencia entre el ajedrez y la sintaxis del lenguaje?, yo le replico: Sólo en su aplicación... Si hubiera hombres en Marte que hicieran la guerra como las piezas de ajedrez, entonces los generales usarían las reglas del ajedrez para las predicciones. Sería entonces una cuestión científica la de si al rey se le podría dar mate mediante un determinado desplazamiento de piezas en tres movimientos, etc. (WWK 104).

La comparación entre un sistema axiomático y un juego de ajedrez se repite y desarrolla varias veces en las conversaciones con Waismann (WWK 163, 170), y se señala que había sido ya anticipado en los *Grundgesetze der Arithmetik,* de Frege (WWK 150-51). Pero no hay una noción general del juego del lenguaje, y, además, el estudio de los juegos de lenguaje no es tanto el estudio de un cálculo que se parece a un juego como un estudio de los modos en que esos cálculos pueden *aplicarse*. Tampoco hay a esta altura ninguna reflexión sobre las diferencias entre diferentes juegos: el ajedrez, con sus reglas formales estrictas, es el que se toma siempre como ejemplo.

En las *Bemerkungen* no se habla de juegos de lenguaje, pero en la *Philosophische Grammatik* se dedica un capítulo entero a explorar las analogías entre aritmética y ajedrez, y en particular a examinar el papel de la verdad y la falsedad en aritmética, y de la ganancia y la pérdida en un juego (PG 289-95). Este tratamiento es más sofisticado, pero menos pintoresco, que el de las conversaciones con Waismann (cf. PG 294). Sin embargo, el desarrollo más interesante que encontramos en la *Grammatik* es la aplicación de la analogía con los juegos a los usos no matemáticos del lenguaje.

Es la conciencia de la verdad de los juegos existentes lo que hace del concepto de juego un instrumento particularmente útil para que Wittgenstein exprese sus nuevas percepciones de la diversidad de los usos lingüísticos. La comparación entre el lenguaje y el ajedrez es explotada con diversos propósitos (PG 49 y ss.); pero Wittgenstein es ahora muy consciente de que el ajedrez, con sus reglas precisas, no es representativo de todos los juegos, y que otros juegos más laxamente regulados pueden servir como objetos de comparación con el lenguaje.

> Dije que el significado de una palabra es el papel que desempeña en el cálculo del lenguaje. (Lo comparé con una pieza del ajedrez.) Pensemos ahora en el modo como tiene lugar el cálculo con una palabra, 'rojo', por ejemplo. Se nos da la situación del color, se especifican la forma y tamaño del cuerpo que tiene el color, se nos dice si el color es puro o está mezclado con otros, si es más claro o más oscuro, si es constante o cambia, etc. Se extraen conclusiones de las proposiciones, se traducen en ilustraciones y en una determinada conducta; aquí tenemos trazado, medición y computación. Pero pensemos también en el significado de la palabra '¡Oh!'. Si se nos preguntara acerca de ella, probablemente diríamos que '¡Oh!' es un suspiro; decimos, por ejemplo: '¡Oh, ya está lloviendo otra vez!', y cosas por el estilo. De esta manera habríamos descrito el uso de la palabra. Pero ahora pregunto: ¿Qué corresponde al cálculo, al juego complicado que jugamos con otras palabras? En el uso de las palabras 'oh', o 'hurra' o 'hum' no hay nada comparable (PG 67).

En este pasaje podemos ver que Wittgenstein pasa de la un tiempo favorita expresión 'cálculo' a la nueva favorita 'juego'. La acuñación 'juego de lenguaje' tiene uno de sus primeros usos en la página 62 de la *Philosophische Grammatik* en el curso de un estudio de la definición ostensiva. Cuando los niños aprenden el significado de las palabras contemplando objetos que se les muestran y escuchando pronunciar sus nombres, es dudoso, dice, que a esto se le pueda llamar propiamente 'explicación'.

> El juego de lenguaje *(Sprachspiel)* es todavía muy simple y la explicación ostensiva desempeña en él un papel diferente del que desempeña en juegos de lenguaje más desarrollados (el niño no puede, por ejemplo, preguntar '¿Qué es eso?'). Pero no hay una frontera clara entre las formas primitivas y las más complicadas. No sabría decir a qué se le puede llamar todavía 'explicación' y a qué no. Sólo puedo describir juegos de lenguaje o cálculos. Es indiferente si se les puede seguir llamando cálculos, en la medida en que no nos permitamos distraernos, por el uso de un término general, de la investigación de cada caso individual sobre el que queramos tomar una decisión (PG 62; cf. PI I, 27; BB 82).

La insistencia en el examen del caso individual se renueva cuando Wittgenstein hace hincapié en que 'juego' —o, más bien, la palabra alemana, más amplia, '*Spiel*'— es un término análogo. No hay ninguna característica que sea común a todo lo que llamamos juegos; pero no podemos, por otra parte, decir que 'juego' tiene varios significados independientes como 'banco'. Es un término para indicar parecidos de familia (PG 75, 118). Pensemos simplemente en los juegos de pelota: algunos, como el tenis, tienen un sistema complicado de reglas; pero hay un juego que consiste simplemente en arrojar el balón tan alto como uno pueda, y está también el juego al que juegan los niños que consiste en lanzar una pelota y correr tras ella. Algunos juegos son competitivos; otros, no (PG 68). Esta idea fue desarrollada en un famoso pasaje de las *Philosophische Untersuchungen,* en el que Wittgenstein negaba que hubiera alguna característica —tal como el entendimiento, la competitividad, la conducta regulada, la destreza— que constituyera un elemento común en todos los juegos; en lugar de eso encontramos una complicada red de similaridades y relaciones que se solapan y entrecruzan. El concepto de 'juego' se extiende igual que al tejer un hilo vamos trenzando fibra a fibra. 'Lo que sujeta el barco al muelle es una cuerda, y la cuerda consta de fibras; pero su fuerza no se la da ninguna fibra que la recorra de principio a fin, sino el hecho de que hay un gran número de fibras entrelazadas' (PI I, 65-7; BB 87).

Según Wittgenstein, es ésta una característica que el 'juego' comparte con el 'lenguaje', y esto le hizo pensar que era muy apropiado llamar a los mini-lenguajes 'juegos de lenguaje'. Había otras. Y, lo más importante,

incluso aunque no todos los juegos tienen reglas, la función de las reglas en muchos juegos tiene semejanzas con la función de las reglas en el lenguaje (PG 63, 77). Los juegos de lenguaje, como los juegos, no tienen por qué tener una finalidad externa; pueden ser actividades autosuficientes (PG 184; Z 320). Pero la comparación del lenguaje con el juego no intentaba sugerir que el lenguaje fuera un pasatiempo o algo trivial; al contrario, quería poner de relieve la conexión entre el habla del lenguaje y las actividades no lingüísticas. Además, el habla del lenguaje es parte de una actividad comunal, un modo de vivir en sociedad que Wittgenstein llama una 'forma de vida' (PI I, 23). Es a través de su participación en el acto de jugar juegos de lenguaje como el lenguaje está conectado con nuestra vida (PG 65).

¿Por qué está interesado el filósofo en el estudio de los juegos de lenguaje? Para clarificar el significado y distinguir entre sentido y sinsentido. El método correcto de la filosofía, había dicho Wittgenstein al final del *Tractatus,* consiste en mostrar al metafísico que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones (TLP 6.53). Entonces no decía cómo había de hacerse esto; ahora ha de hacerse mostrándole que está usando una palabra fuera del juego de lenguaje que es su lugar natural (PI I, 116). Incluso el signo más simple —un nombre, por ejemplo— es un nombre sólo en un juego de lenguaje; el significado de un juego es precisamente su papel en ese juego (PI I, 49, 261; PG 130).

'Esto es lo que Frege quería decir también', escribió Wittgenstein en las *Untersuchungen,* 'cuando decía que una palabra tiene significado como parte de una oración' (PI I, 49). De hecho, hay una diferencia importante entre la tesis de Frege y la de Wittgenstein, diferencia que habla en favor de esta última. Tomada estrictamente, la tesis de Frege parece refutada por el uso de nombres personales para llamar a la gente, por un grito como '¡Fuego!' o una etiqueta que pone 'Veneno'. Estos casos no son contraejemplos, y no necesitamos explicarlos como elipsis cuando asumimos la tesis de Wittgenstein. Porque las palabras pertenecen a juegos de lenguaje; tienen la posibilidad —aunque no lo estén de hecho— de estar en relación con otras palabras. Además, al ser empleadas de estas formas con propósitos determinados están de hecho siendo empleadas en el juego de lenguaje; este empleo es parte de lo que va a componer el juego.

La forma más común de sinsentido filosófico surge no cuando una palabra está siendo usada fuera de todo juego de lenguaje, sino cuando se usa en un juego de lenguaje distinto del apropiado (con frecuencia el juego de lenguaje al que parece pertenecer si nos atenemos a su gramática superficial) (PG 126). De modo que es claramente importante saber dónde termina un juego de lenguaje y empieza otro. ¿Cómo se hace esto? Wittgenstein nos da aquí poca ayuda. Consistente con su posición general, no da ninguna descripción general de lo que sea un juego de lenguaje ni un criterio para señalar la presencia de un juego de lenguaje individual. Se limita a hacer algunas observaciones generales acerca de los juegos

de lenguaje, y, por lo demás, ilustra el concepto principalmente dando una serie de ejemplos. El tratamiento más sistemático de los juegos de lenguaje tiene lugar en el *Brown Book*, en el que se describe o inventa un gran número de ellos, y se aplican al tratamiento de problemas metafísicos tradicionales acerca de la naturaleza de la modalidad y el tiempo, así como a las nociones de lenguaje y de guiarse por reglas. Pero de ese libro no puede derivarse un principio que nos permita detectar lo que constituye un entrecruzamiento ilegítimo entre juegos (cf. RFM 50).

La lista más completa de juegos de lenguaje dada por Wittgenstein es la que aparece en las *Philosophische Untersuchungen,* I, 23. Incluye obedecer y dar órdenes, describir la apariencia de los objetos, dar medidas, construir un objeto partiendo de una descripción, relatar un suceso, especular acerca de un suceso, elaborar y contrastar una hipótesis, presentar los resultados de experimentos en tablas y diagramas, fabular historias, representar papeles en el teatro, cantar cogidos de la mano, adivinar acertijos, contar chistes, traducir de un lenguaje a otro, preguntar, dar las gracias, maldecir, saludar y rezar. En diversos pasajes de las *Philosophische Untersuchungen* da como ejemplos de juegos de lenguaje la expresión de una sensación (I, 288), el relato de deseos pasados (I, 654), la descripción de objetos físicos y la descripción de impresiones sensibles (II, 180), la definición ostensiva (I, 27, cf. BB 83), la explicación subsiguiente del significado de una definición de ese tipo (II, 217). Se nos habla del 'juego de lenguaje con la palabra «juego»' (PI I, 71) y del 'juego de lenguaje «yo quiero decir *esto*»' (PI II, 217). Wittgenstein inventa juegos de lenguaje como modelos de teorías filosóficas —por ejemplo, para explicar la concepción platónica del nombrar en el *Theaetetus* (PI I, 48, 60, 64) y para la teoría russelliana de las descripciones tal como aparece en el *Tractatus* (PI I, 60)—. Wittgenstein señala el contraste entre lo que decía en el *Tractatus* acerca de la estructura del lenguaje y la multiplicidad de los diferentes juegos de lenguaje. '¿Cuántos tipos de oraciones hay? ¿Podemos decir que hay tres: aserción, interrogación y orden? Hay tipos incontables: incontables tipos diferentes de uso de lo que llamamos «símbolos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijado, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, podríamos decir, vienen a la existencia, mientras otros se vuelven obsoletos y se olvidan' (PI I, 23). 'No nos damos cuenta de la prodigiosa diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos porque el revestimiento exterior de nuestro lenguaje hace que parezca todo igual' (PI II, 224).

Parece oportuno hacer aquí varios comentarios. En primer lugar, es claro que con esta variedad de 'juegos de lenguaje' nos hemos distanciado de 'las formas de lenguaje con las que un niño empieza a hacer uso de las palabras', que es como fueron definidos los juegos de lenguaje en el *Blue Book* (BB 17). Ya no es cierto lo que Wittgenstein decía entonces: que 'el estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de las formas primitivas de lenguaje o del lenguaje primitivo'. Se ha convertido en el estudio de cualquier forma de uso del lenguaje en el contexto básico de una forma de vida.

En segundo lugar, parece haber una inconsistencia en el pasaje citado de la sección 23 de las *Philosophische Untersuchungen.* Wittgenstein dice que hay incontables tipos de oración, incontables tipos diferentes de uso de lo que llamamos oraciones. La primera mitad de esta afirmación sugiere que dos usos significan dos tipos diferentes de oración; la segunda mitad sugiere que un tipo de oración puede tener más de un uso. La segunda sugerencia puede parecer más feliz que la primera. Sin duda, el uso de 'Ven aquí' para dar una orden y para formular una petición son usos diferentes; pero esto no parece razón suficiente para decir que se trata de dos tipos de oración. Parece más claro y más natural reservar la distinción entre tipos de oración para las amplias distinciones entre tipos de uso que están marcados en la sintaxis de la oración (por ejemplo, la distinción entre modo indicativo y modo imperativo).

Wittgenstein respondería que esto supone prestar demasiada atención a la gramática superficial, y no prestar la suficiente a la gramática profunda, tal como se nos revela en el estudio del juego de lenguaje. Sin embargo, parece que la distinción tradicional entre aserción, interrogación y orden está a un nivel diferente del de las demás distinciones trazadas por Wittgenstein. Es claro, por ejemplo, que estos tipos diferentes de oración pueden aparecer formando parte de un chiste o de un cuento de hadas, o bien en otro contexto; de modo que la distinción entre ellos se cruza con la distinción entre ficción y no ficción. Wittgenstein tiene seguramente razón en que es fútil intentar asimilar las interrogaciones a los enunciados (por ejemplo, enunciados de ignorancia o de deseo de información) (PI I, 24). Pero este tipo de distinción es completamente diferente del tipo de distinción que trazamos cuando hablamos del juego de lenguaje con una determinada palabra (como 'juego') o del juego de lenguaje de la medición. Porque es claro que la palabra 'juego', o un conjunto de mediciones, pueden aparecer en una orden, una aserción o una interrogación.

Wittgenstein insistirá en que es un error amontonar todas las oraciones indicativas —tales como 'el hueso está en el armario', 'él está dormido', 'él está soñando', 'tengo un dolor', 'estoy pensando en mi padre'— como si pertenecieran a la clase de las aserciones. Debemos prestar atención a las diferencias en el uso de estas oraciones —por ejemplo, qué tipos de equivocación o de duda son posibles en conexión con ellas, si o cómo podemos averiguar si son verdaderas— y *esto* es lo que constituye el juego del lenguaje.

Hay dos dificultades relacionadas para comprender lo que Wittgenstein entiende por 'el uso' de una expresión. En primer lugar, 'uso' ¿significa 'utilización' o 'utilidad'? ¿Tiene una palabra un uso con sólo que pueda formar parte de oraciones aceptables, o es necesario que su uso introduzca alguna diferencia en el mundo? Los dos símiles favoritos de Wittgenstein

apuntan en direcciones opuestas. Un juego, como el ajedrez, tiene sólo reglas sintácticas; lo que sucede en el ajedrez no tiene efecto sobre el mundo, excepto indirectamente, a través de las consecuencias de haber ganado o perdido. Por otra parte, las herramientas son instrumentos para operar sobre el mundo y alterarlo de varias maneras. En segundo lugar, ¿ha de aplicarse primariamente la teoría del significado como uso a las palabras o a las oraciones enteras? Aquí las palabras no parecen ser como herramientas, porque las herramientas trabajan sobre el mundo aisladamente, mientras que, en general, las palabras tenemos que organizarlas en oraciones para que afecten al mundo de algún modo; parece como si fuera una metáfora más útil decir que en nuestro lenguaje tenemos una tina para reunir herramientas más bien que una caja de herramientas. Es la oración completa la que parece ser el movimiento del juego (PG 39). Las sentencias se forman, más bien que se usan, una vez que uno ha sobrepasado la etapa del aprendizaje de un lenguaje en que tenía que usar un libro con frases hechas.

A esto respondería Wittgenstein que damos el uso de una pieza de lenguaje describiendo su papel en un juego de lenguaje y que un juego de lenguaje es una actividad humana compartible más o menos complicada, que puede o no tener una utilidad que se puede aprehender y enunciar fuera de juego. No podemos considerar el lenguaje en su conjunto como un medio para algún fin extralingüístico: 'la comunicación de los pensamientos' no puede ser ese fin, porque hay muchos pensamientos que ni siquieran pueden ser pensados sin lenguaje. En general no pensamos o usamos el lenguaje porque hayamos visto que es un buen negocio, del mismo modo que no criamos a nuestros hijos porque hayamos visto que es un buen negocio. Claro que, por otra parte, se encuentran algunos juegos de lenguaje determinados (por ejemplo, la realización de cálculos cuando se están construyendo calderas) que compensan. Pero incluso en estos casos, piensa Wittgenstein, sería un error considerar el cálculo como un medio para un determinado fin (PG 109; PI I, 466-68). En lo que se refiere a la distinción entre palabras y oraciones, es ésta una distinción que presupone la existencia de complicados juegos de lenguaje, y que no surge en el caso de juegos simples como el de los albañiles con sus piedras (PI I, 18-19). El concepto 'oración' no tiene el perfil nítidamente delimitado que esta objeción presupone (PG 112). Por supuesto que podemos trazar un perfil nítido si lo deseamos, del mismo modo que se puede fijar la longitud de un paso en 75 cm.; pero esto no quiere decir que el concepto no fijado no sea usual (PG 113; PI I, 69).

Podemos, sin embargo, sentirnos inclinados a objetar que a menos que un juego de lenguaje sea como mínimo lo suficientemente complicado como para permitir una distinción entre palabras y oraciones, no merece realmente en absoluto que se le dé el nombre de juego de *lenguaje*. Wittgenstein tenía seguramente razón al pensar, cuando escribía el *Tractatus,* que la articulación de las proposiciones y la posibilidad de expresar un sentido

nuevo con palabras viejas es algo crucial para la comprensión del lenguaje. No está en absoluto claro que el juego de lenguaje en el que los albañiles se gritan 'ladrillo', 'pilar', 'piedra', pueda ser, como Wittgenstein pensaba, 'un lenguaje primitivo completo'. Es claro que no puede ser esencial a un juego de lenguaje que se usen palabras castellanas o sonidos parecidos; pero si imaginamos a los albañiles gritándose 'pío', 'pío-pío', 'pío-pío-pío', ¿está claro que llamaríamos lenguaje a lo que están haciendo?

Wittgenstein intenta varias veces ocuparse de esta objeción. En PI I, 18 dice que no debemos preocuparnos por el hecho de que este juego de lenguaje conste sólo de órdenes; pero esto difícilmente sale al paso de la objeción de que lo equivocado de este lenguaje es que carece de sintaxis. En el *Brown Book* examina la objeción de que las tribus imaginarias a las que endosa juegos de lenguaje hablan castellano, de modo que se está presuponiendo la base entera de la lengua castellana. Para responder a esto, dice, la descripción de los juegos de lenguaje tendría que ser mucho más completa. 'El que una palabra del lenguaje de nuestra tribu esté correctamente traducida con una palabra de la lengua castellana depende del papel que esa palabra desempeñe en la vida entera de la tribu: las ocasiones en que se usa, las expresiones de emoción que generalmente la acompañan, las ideas que generalmente suscita o los comportamientos a los que impulsa, etc.' (BB 102-3).

En los *Zettel* se refirió de nuevo a una objeción similar a propósito del juego de lenguaje de los albañiles.

> Usted está asumiendo tácitamente que esa gente *piensa;* que son a *este* respecto como la gente que conocemos, que no llevan adelante ese juego de lenguaje de una manera meramente mecánica. Porque si usted los imagina haciendo eso, usted mismo no llamaría a eso el uso de un lenguaje rudimentario.
>
> ¿Qué he de responder a esto? Desde luego, es verdad que la vida de esos hombres debe ser como la nuestra en muchos aspectos, y no digo nada acerca de esta similaridad. Pero lo importante es que su lenguaje, y también su pensamiento, puede ser rudimentario, que hay una cosa que es 'pensamiento primitivo', que ha de describirse a través de la *conducta* primitiva. El entorno no es el 'acompañamiento mental' del pensamiento (Z 99).

Estas réplicas no silencian por completo la objeción. Sin embargo, le queda a Wittgenstein decir que es un error considerar el juego de lenguaje primitivo como algo que en cierta manera captura la esencia del lenguaje. Cierto que Wittgenstein dijo en el *Blue Book:*

> Si queremos estudiar los problemas de la verdad y la falsedad, del acuerdo y desacuerdo de las proposiciones con la realidad, de la naturaleza de la aserción, de la asunción y de la interrogación,

> será bueno que observemos formas primitivas de lenguaje en las que estas formas de pensar aparecen sin la base confundente de procesos de pensamiento altamente complicados (BB 17).

Pero en las *Philosophische Untersuchungen* nos había prevenido:

> Nuestros juegos de lenguaje claros y simples no son estudios preparatorios para una futura regularización del lenguaje, algo así como primeras aproximaciones que ignoran la fricción y la resistencia de aire. Los juegos de lenguaje se exponen como *objetos de comparación* destinados a arrojar luz sobre los hechos de nuestro lenguaje por vía no sólo de las semejanzas, sino también de las desemejanzas (PI I, 130).

No tiene gran importancia, podía decir Wittgenstein, el que el lenguaje de los albañiles pueda recibir el nombre de lenguaje o no; tiene semejanzas con el lenguaje, y no hay una ruptura clara entre estos juegos primitivos y otros más complicados: los más complicados se pueden construir a partir de los primitivos mediante la adición gradual de nuevas formas (BB 17).

Un punto crucial de la comparación entre lenguaje y juegos es que ambos suponen el empleo de reglas. Esto ha de entenderse bien. En general, no usamos el lenguaje de acuerdo con reglas estrictas: de ordinario no pensamos en las reglas del lenguaje mientras hablamos, y no es frecuente que podamos formular ninguna regla cuando se nos pide que lo hagamos (BB 25). La aplicación de las palabras no está completamente controlada por reglas, y son muchas las posibilidades que quedan abiertas: no disponemos, por ejemplo, de una regla que nos diga si algo que desaparece y reaparece con regularidad puede recibir el nombre de 'silla', y si se puede usar un nombre propio como 'Moisés' sin disponer de una regla definitoria fijada que nos indique por qué debemos sustituir ese nombre en todos los casos (PI I, 79-81). Pero esto mismo es verdadero también de los juegos: no hay reglas en el tenis que nos indiquen cuál es el límite de altura o de fuerza con que podemos lanzar la pelota antes de efectuar el saque, y, a pesar de eso, el tenis es un juego con reglas (PI I, 68, 83). Además, 'regla', como 'juego', es un término que designa parecidos de familia, un término que cubre muchas cosas diferentes, pero relacionadas: lo que nosotros llamamos una regla en un juego o juego de lenguaje puede desempeñar papeles muy diferentes en el juego (PG 116-8; PI I, 53).

> La regla puede ser una ayuda en la enseñanza del juego. Al aprendiz se le hace saber la regla y se le hace practicar su aplicación. O bien la regla es un instrumento del propio juego. O bien no se emplea la regla ni en la enseñanza ni en el juego mismo; ni aparece tampoco en una lista de reglas. Aprendemos el juego mirando cómo juegan otros. Pero decimos que se juega de acuerdo

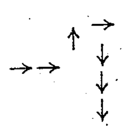
> con tales y tales reglas porque un observador puede colegir esas reglas de la práctica del juego como una ley de la naturaleza que gobierna el juego (PI I, 54).

Es un error pensar, cuando leemos lo que Wittgenstein dice acerca de las reglas, que la forma canónica de una regla es un imperativo condicional. Hay en sus escritos ejemplos de reglas que tienen esta forma, pero son muy raras. Dos ejemplos aparecen en PI I, 567: 'Antes de empezar una partida, utilice los reyes para sortear'; 'Antes de mover una pieza, hágala girar tres veces'. Es éste un pasaje en el que Wittgenstein está examinando no la naturaleza de las reglas, sino la distinción entre ambigüedad esencial y ambigüedad no esencial. Cuando examina la naturaleza de las reglas y la naturaleza del lenguaje como una actividad regulada, es sorprendente que casi siempre dé ejemplos concretos de reglas: un diagrama que correlaciona palabras con imágenes (PI I, 48, 86), un esquema de flechas (BB 90; PI I, 86), una tabla con letras redondas en una columna y cursivas en la otra (BB 123; PI I, 162), un poste de señales (PI I, 85, 198), una línea que señala una dirección (PI I, 222-37).

Una de las razones por las que Wittgenstein prefiere las reglas expresadas en forma concreta a las reglas formuladas en el lenguaje es didáctica: si queremos que el concepto de regla arroje luz sobre la naturaleza del lenguaje corremos el peligro de incurrir en circularidad si las reglas usadas como ilustraciones son de tal naturaleza que requieren la comprensión del lenguaje para poder aplicarse. De una tabla o de un poste de señales es más natural pensar que son una expresión de una regla, más bien que una regla ellos mismos; pero, según Wittgenstein, el modo de estudiar la naturaleza de las reglas es estudiar las expresiones de reglas, del mismo modo que estudiar sensaciones y pensamientos es estudiar su expresión. Wittgenstein, al examinar en el *Brown Book* la cuestión '¿Qué es una regla?', da el siguiente ejemplo: B ha de moverse de acuerdo con reglas dictadas por A; a B se le proporciona una tabla como la siguiente:

a	b	c	d
→	←	↑	↓

A da una orden compuesta de letras de la tabla; por ejemplo, 'aacaddd'. B comprueba la flecha que corresponde a cada letra de la serie, y se mueve, de acuerdo con ello, así:



Esta tabla es una regla, y se puede usar de cualquiera de las siguientes maneras diferentes: la tabla se le puede dar a B, y B puede remitirse a ella cada vez que se le da una orden; puede que no la consulte, pero, habiéndose familiarizado con ella, recuerda las imágenes de las flechas que corresponden a las letras de las órdenes de A; puede haber llegado a familiarizarse con ella hasta tal punto que puede cumplir la orden sin consultar la tabla ni recordarla. Es concebible que, después de haberle sido mostrada la tabla una vez, B sea capaz de obedecer las órdenes de A sin ulterior referencia a la tabla; o que su capacidad de obedecer órdenes le venga de algún adiestramiento que no haya supuesto el uso de tablas, o incluso que sea innato. En estos dos últimos casos la tabla puede ser construida por un observador que contempla la conducta de A y B sin que ni A ni B sean capaces de construir la tabla a requerimiento de él (BB 95-8). Este ejemplo ilustra las varias maneras en que, de acuerdo con el pasaje arriba citado de PI I, 54, una regla desempeña un papel en un juego de lenguaje.

Wittgenstein insiste repetidamente en que los diagramas, los postes de señales y cosas por el estilo nunca podrían usarse como se usan si no hubiera una reacción natural, primitiva, uniforme, que los seres humanos muestran hacia tales cosas dado un cierto adiestramiento. Es un hecho natural humano que a los seres humanos, a diferencia de los perros, se les puede enseñar a mirar en la dirección señalada con un dedo (PG 94; PI I, 185); del mismo modo que es un hecho de la naturaleza que a los perros se les puede enseñar a cazar y a los gatos no (BB 90). Esta reacción primitiva no es interpretación, y la destreza que produce no es explicación: más bien ocurre que la reacción está presupuesta por toda interpretación, y que la explicación sólo es posible después que el adiestramiento ha tenido éxito (BB 77; PI I, 201). Actuar meramente siguiendo una regla —por ejemplo, andar en la dirección indicada por un poste de señales, seguir con el ojo una dirección marcada por un dedo— no es dar una interpretación de la regla: interpretar una regla es más bien sustituir una expresión de una regla por otra (PI I, 201). El adiestramiento mediante el que los niños aprenden las palabras ostensivamente (porque para Wittgenstein la definición ostensiva es también la expresión de una regla) es estrictamente análogo al adiestramiento de los animales mediante el ejemplo, la recompensa, el castigo, etc.; no llega a ser una explicación, y el adiestramiento ostensivo no llega a ser propiamente definición ostensiva hasta que el niño ha, por ejemplo, aprendido el juego de lenguaje de preguntar cómo se llama algo (BB 77; PI I, 27).

La otra característica de las reglas en la que Wittgenstein insiste es que una regla es algo de aplicación repetida, algo a ser aplicado en un número indefinido de casos y no simplemente en uno (BB 96). La obediencia a una regla es una práctica o costumbre: no es algo que sólo pueda hacer un único hombre y una sola vez en la vida (PI I, 199, 202).

La descripción de Wittgenstein es a veces mal interpretada en el sentido de que significa que es el acuerdo de las personas que participan en la práctica de la regla lo que determina si una regla ha sido obedecida o no. Esto no es del todo correcto. Es, o bien verdadero, o bien falso, que alguien está obedeciendo una regla, y puede ser verdadero aunque todo el mundo piense que es falso, y viceversa: 'A observó la regla' y 'Todo el mundo está de acuerdo en que A observó la regla' tienen significados diferentes. Wittgenstein no dice que obedecer una regla sea actuar de un modo que los demás estén de acuerdo en llamar obediente. Pero, a menos que hubiera la reacción primitiva uniforme a cierto adiestramiento con ciertos paradigmas, entonces el concepto de regla, y de acuerdo y desacuerdo con la regla, no podría nunca desarrollarse (PI I, 240-42).

Es natural sentir que falta algo en la descripción dada por Wittgenstein del lugar que ocupan las reglas en los juegos y en el lenguaje. Tenemos la impresión de que no basta con señalar la existencia de expresiones concretas de reglas e indicar hechos de la historia natural humana como base de la operación acostumbrada con estos paradigmas. Lo que hay que explicar es cómo mi acción, cuando yo sigo una regla, está guiada por determinada regla. Queremos que se nos muestre cómo la regla proporciona o bien una causa, o bien una razón para mi acción. Wittgenstein creía que esta demanda podía ocultar una confusión similar a la que busca un acto mental o proceso de comprensión.

En un caso como el del juego de lenguaje simple citado arriba y que aparece en el *Brown Book* puede, por supuesto, haber una genuina conexión causal entre la tabla y la conducta de acuerdo con la regla, es decir, la conducta corriente está causalmente conectada con el adiestramiento en el pasado, y en ese adiestramiento se usó físicamente la tabla. Pero no es ésta la conexión causal que nosotros tenemos en la mente cuando decimos que ser guiados por una regla supone que la conducta de uno haya sido causada por la regla. Lo que nosotros imaginamos vagamente es una especie de mecanismo mental que conecta los signos y la conducta; y pensamos que el mecanismo está producido por el adiestramiento con la tabla. Podemos considerar el mecanismo como el equivalente fantasmal de una pianola, en la que la acción de los martillos del piano está guiada por los agujeros en el registro de la pianola (PG 69; PI I, 157; BB 118). Quizá basta con hacer completamente explícito qué sería ese mecanismo mental en ese caso para que resulte claro que la idea de ese mecanismo no podría nunca ser más que un símil del fenómeno de ser guiado por una regla (BB 119). Pero Wittgenstein tritura la noción mediante un cuidadoso examen de uno de los casos más simples de conducta guiada por una regla, a saber, el de la lectura, no en el sentido de comprender lo que uno lee, sino simplemente en el de verter lo escrito en sonidos, y viceversa (BB 119-25; PI I, 56-78).

Aunque no podamos dar carne y hueso a la noción de conducta causada por una regla, podemos, sin embargo, tener la sensación de que

lo que es esencial en el ser guiado por una regla es una cierta experiencia o estado mental; una sensación de ser guiado, una sensación de que uno está actuando *por causa de* la regla. Pero esto no vale. Si examinamos varios casos en los que realmente somos guiados por una regla, encontraremos que las experiencias características de esos casos son muy diferentes entre sí (por ejemplo, ser llevado de la mano frente a simplemente seguir una senda) (PI I, 172). Además, dada cualquier experiencia determinada, es posible imaginar a alguien que tenga esa experiencia (por ejemplo, bajo la influencia de una droga) mientras de hecho se comporta de una manera completamente irregular (BB 112; PI I, 160). Además, es difícil ver cómo la posesión de una cierta sensación es un modo de descubrir una conexión causal: la causación es, sin duda, algo establecido mediante experimentos; por ejemplo, mediante la observación de concomitancias regulares (PI I, 169).

Si no se puede decir que una regla ejerza una influencia causal sobre la conducta, ¿cabe decir que la conexión entre una regla y una acción que la sigue se puede explicar señalando la razón por la que la seguimos como lo hacemos? Sin duda se puede dar una razón para una acción citando una regla; por ejemplo, se puede justificar la lectura de ciertos sonidos señalando las letras de la página y la regla que correlaciona letras y sonidos (PI I, 169). Además, se puede dar una razón para obedecer una regla en una cierta manera dando una interpretación de una regla; por ejemplo, en respuesta a la pregunta '¿Cómo sabe usted que tiene que obedecer la regla de *esa* manera?' Pero la cadena de razones tiene un fin (BB 15; PI I, 211). Si pensamos que toda aprehensión de una regla implica una interpretación, entonces parecerá misterioso cómo es que una regla puede mostrar alguna vez qué hacer: porque cualquier cosa que hagamos puede ser justificada, mediante una interpretación forzada, de acuerdo con la regla. En el juego arriba citado, B puede obedecer la orden 'a' moviéndose a la izquierda, y justificar esto diciendo que ha interpretado la tabla de acuerdo con el esquema , y no . No es verosímil que alguien lea la tabla de ese modo; pero lo que es forzado y lo que no lo es, es un hecho de naturaleza humana, y no tiene nada que ver con la estructura y la multiplicidad lógicas de la tabla. Así, incluso si partimos de la noción de razones, nos vemos retrotraídos a la reacción primitiva, no razonada, en la que el sistema de reglas y razones está inserto.

¿Quiere esto decir que las reglas, por ejemplo, de la gramática no se pueden justificar y son totalmente arbitrarias? En las *Philosophische Bemerkungen,* Wittgenstein señaló que las convenciones de la gramática no se podían justificar mediante una descripción de lo que había de ser representado en el lenguaje: no podemos decir, por ejemplo, que el lenguaje de los colores debe tener ciertas convenciones porque el color tiene ciertas propiedades. Porque la descripción de las propiedades tendría ella misma que hacer uso de las convenciones gramaticales, y, por tanto, no

podría justificarlas, y si lo hiciera, sería un sinsentido o se haría patente que las convenciones eran superfluas (PB 53, 55). Volvió sobre esta idea en la *Philosophische Grammatik:* nos sentimos tentados a justificar las reglas de la gramática mediante oraciones como 'Pero realmente hay cuatro colores primarios' (PG 186; Z 331). Pero realmente no podemos plantearnos el problema de si las reglas que poseemos para las palabras son las correctas. No puede, por ejemplo, plantearse el problema de si nuestras reglas para 'no' son las correctas y acordes con su significado, porque sin las reglas la palabra no tendría significado, y si cambiamos las reglas tiene un significado diferente o se queda sin ninguno (PG 184; PI, p. 147). Es contra estas tentaciones contra lo que uno quiere insistir en que las reglas de la gramática son arbitrarias. Pero esto tampoco es completamente correcto. '¿Por qué', pregunta Wittgenstein, 'no llamaríamos arbitrarias a las reglas de la cocina, y por qué nos sentimos tentados a llamar arbitrarias a las reglas de la gramática?'

> Porque 'cocina' se define por su fin, mientras que 'habla', no. He aquí por qué el uso del lenguaje es en un cierto sentido autónomo, mientras que cocinar y lavar no lo son. Si al cocinar se guía usted por reglas distintas de las correctas, usted cocina mal; pero si usted sigue otras reglas que no son las del ajedrez, usted está jugando otro juego; y si usted sigue reglas gramaticales distintas de tales y cuales, esto no significa que usted esté diciendo algo equivocado; no, usted está hablando de otra cosa (PG 184; Z 320).

Se pueden inventar lenguajes como instrumentos para propósitos concretos (PG 140; PI I, 492, 569), y en este caso habrá diferencia según qué conceptos empleemos, como la hay en nuestros propósitos de medida según que usemos el sistema métrico o el de pies y pulgadas (PG 193; PI I, 569). Pero el lenguaje en su conjunto no es un instrumento para un propósito determinado especificable fuera del lenguaje, y es en este sentido como sus reglas son arbitrarias. 'Decir que las reglas de un juego son arbitrarias es decir que el concepto *juego* no está definido por los efectos que el juego vaya a tener sobre nosotros' (PG 192). 'Se puede calificar de *arbitrarias* las reglas de la gramática si lo que con esto se quiere decir es que el *objetivo* de la gramática no es otro que el del lenguaje' (PI I, 497)

CAPITULO 10

Lenguajes privados

Durante una década después del dictado del *Brown Book* en 1935, Wittgenstein trabajó simultáneamente en sus *Remarks on the Foundations of Mathematics* y en las *Philosophische Untersuchungen*. La parte primera —la más extensa— de esta última obra quedó completa hacia 1945. Como hemos visto, una parte considerable del material utilizado en el texto provenía de pasajes de las *Bemerkungen* y de la *Grammatik*, o guardaba estrecha relación con las notas dictadas en el *Blue and Brown Books*. Ya hemos señalado las semejanzas con esas obras anteriores de los pasajes relativos a los juegos de lenguaje primitivos (PI I, 1-26), a la definición ostensiva (PI I, 28-37), a los juegos, las reglas y los parecidos de familia (PI I, 65-88); a la comprensión (PI I, 138-55, 179-97), a la lectura (PI I, 156-78), al atenimiento a una regla (PI I, 198-242), al pensamiento y al lenguaje (PI I, 318-62), a la expectativa y su cumplimiento (PI I, 439-65). Las últimas treinta páginas aproximadamente de la parte primera de las *Untersuchungen* (PI I, 491-693) contienen muchos parágrafos que reproducen los de la *Grammatik*. Los editores de Wittgenstein nos dicen que si hubiera vivido para publicar él mismo su obra, hubiera suprimido gran parte de lo que va en esta sección y elaborado en su lugar material que escribió en 1947-49 y que ahora figura como segunda parte de las *Untersuchungen*. Del material más original de la parte I de las *Untersuchungen* hay dos secciones que examinaremos con algún detalle. La primera es la crítica del atomismo lógico y la revisión de la filosofía de la lógica del *Tractatus* (PI I, 39-64 y 89-137, respectivamente), que estudiaremos en el último capítulo. La segunda es la argumentación en contra de un lenguaje privado que, en unión de otros temas conexos, ocupa de 243 a 363, y que aparece bosquejado por vez primera en algunas notas de clase sobre la experiencia privada, escritas en 1934-36 y publicadas en 1968. La argumentación para probar la imposibilidad de un lenguaje privado será el tema del presente capítulo.

¿Qué es un lenguaje privado, podemos preguntarnos extrañados, y por qué tiene importancia su posibilidad? Un lenguaje privado, en el sentido en que lo estudia Wittgenstein, es un lenguaje cuyas palabras 'se refieren a lo que sólo puede ser conocido por la persona que habla:

a sus sensaciones privadas inmediatas' (PI I, 243). El problema de si es posible un lenguaje semejante tiene importancia filosófica, no tanto por sí mismo como por sus consecuencias para la epistemología y la filosofía de la mente. Como se mencionó en el capítulo primero, son varias las filosofías tradicionales e influyentes que entrañan la posibilidad de un lenguaje privado; en consecuencia, si los lenguajes privados son imposibles, esas teorías son falsas. Por ejemplo, algunos filósofos empiristas han pensado que las únicas materias de hecho que conocemos son nuestras propias experiencias; lo que pretendemos conocer acerca del mundo o de otras personas está basado en nuestro conocimiento de nuestros propios estados o procesos mentales. Estos mismos filósofos han dado comúnmente por supuesto que nuestro conocimiento de nuestras experiencias se puede expresar en el lenguaje, o que al menos nos lo podemos expresar a nosotros mismos, y que la posibilidad de esta expresión no presupone ningún conocimiento del mundo externo o de otras mentes. Quienquiera que acepte esto debe creer en la posibilidad de un lenguaje privado cuyas palabras adquieren significado simplemente por el hecho de estar ligadas a experiencias privadas. Además, debe creer que nuestro lenguaje, el que de hecho usamos, es un lenguaje privado, no en el sentido de que sea privativo de un único usuario, sino en el sentido de que sus palabras han adquirido su significado para cada uno de nosotros mediante un proceso esencialmente privado: mediante una definición ostensiva interna en la que se ha asistido a un ejemplo apropiado de experiencia y se ha asociado con una palabra. Desde luego, si se piensa que las palabras adquieren significado de este modo, puede surgir la duda de si los ejemplos a partir de los cuales ha adquirido una persona su vocabulario son iguales a los ejemplos a partir de los cuales otra persona ha hecho lo propio. Así, pues, esta forma de empirismo acarrea una versión del escepticismo que encuentra su expresión en pensamientos como el siguiente: 'A nuestro juicio, lo que yo llamo «rojo» usted lo llama «verde», y viceversa' (cf. BB 60; PI I, 272). Uno de los objetivos de la argumentación del lenguaje privado es refutar esta versión del empirismo junto con el escepticismo que la acompaña, mostrar que esa idea carece de sentido y que las dudas que suscita son espúreas. El programa de la argumentación del lenguaje privado se puede resumir en una cita del *Tractatus:* 'El escepticismo *no* es que sea refutable, sino que carece de sentido cuando intenta despertar dudas allí donde ninguna cuestión puede ser planteada. Porque sólo puede haber duda allí donde hay un problema, un problema sólo allí donde hay una respuesta, y una respuesta sólo allí donde algo *puede ser dicho'* (TLP 6.51). Las *Untersuchungen* muestran que el escéptico empirista debe usar un lenguaje privado para formular su problema; pero en un lenguaje privado nada puede decirse y, por tanto, ninguna cuestión puede ser planteada.

Wittgenstein consideraba que la noción de un lenguaje privado descansaba en dos equivocaciones fundamentales: una acerca de la naturaleza de la experiencia, la otra, acerca de la naturaleza del lenguaje. El error acerca de la experiencia consiste en creer que la experiencia es privada; el error acerca del lenguaje era la creencia de que las palabras podían adquirir significado mediante simple definición ostensiva. Del error relativo al lenguaje ya hemos hablado: hemos visto cómo Wittgenstein argumentaba en contra del primado de la definición ostensiva, contra la idea de que la mera ostensión sin adiestramiento en el uso de las palabras constituye la enseñanza de un lenguaje. La argumentación de Wittgenstein se ocupa tanto de la definición ostensiva pública como de la privada: atañe tanto a la denominación de formas y colores y hombres como a la denominación de dolores y estados de ánimo. Pero si se aceptan los argumentos, entonces la teoría del lenguaje privado queda refutada antes de ser enunciada, al menos si supone que los significados de los nombres de las sensaciones se pueden aprender simplemente mediante la familiarización con los objetos que ostentan esos nombres, es decir, simplemente teniendo y expresando sensaciones. Sin embargo, un defensor del lenguaje privado puede sugerir la posibilidad de un lenguaje que fuera privado en el sentido de que sus palabras *se refirieran* a sensaciones privadas sin ser por ello necesariamente privado en el sentido de que sus palabras *se aprendieran a partir* de sensaciones privadas por mera ostentación. Un lenguaje privado, podría sostener, se puede aprender a partir de sensaciones privadas no por mera ostensión, sino mediante algún análogo privado del adiestramiento en el uso de palabras. Esta sugerencia muestra que la crítica del primado de la definición ostensiva no hace superfluo el ulterior examen explícito de los lenguajes privados. Lo que hace este examen, en efecto, es mostrar que en el caso de la definición ostensiva privada *no puede* haber ningún análogo de la base que es necesaria si la definición ostensiva pública ha de transmitir significado.

Después de estos prolegómenos, podemos examinar la sección 243, en la que Wittgenstein introduce el lenguaje privado. ¿Podemos, pregunta,

> imaginar un lenguaje en el que una persona pudiera consignar o dar expresión vocal a sus experiencias internas —sus sensaciones, estados de ánimo y demás— para su uso privado? —Bien: pero, ¿es que no podemos hacer esto en nuestro lenguaje ordinario?—. No es eso lo que yo quiero decir. Las palabras de ese lenguaje han de referirse a lo que sólo pueda ser conocido por la persona que habla, a sus sensaciones privadas inmediatas. De modo que otra persona no puede comprender ese lenguaje (PI I, 243).

Tras haber definido un lenguaje privado como un lenguaje cuyas palabras se refieren a las sensaciones privadas inmediatas del hablante, Wittgenstein va a glosar las palabras que aparecen en esta definición, y, en primer lugar, la expresión 'se refieren a'. En la sección 244 pregunta: '¿Cómo *se refieren* las palabras a las sensaciones?'

y a la vez oculte a veces su dolor más o menos completamente (cf. PE 286, 290; PI I, 281, 304).

Así, pues, la posición de Wittgenstein difiere del conductismo. Si el dolor se identifica con la conducta de dolor, entonces 'A tiene un dolor' significa 'A se está comportando de tal y tal manera'. Pero Wittgenstein rechaza esta interpretación de su teoría según la cual el lenguaje de dolor está conectado con la conducta de dolor. 'Dolor' no significa llanto: la expresión verbal de dolor no describe la expresión natural de dolor, sino que ocupa su lugar (PI I, 244).

Si el dolor y la conducta de dolor son separables, ¿cómo están las palabras que usamos para designar sensaciones 'amarradas' a nuestras expresiones naturales de sensaciones? Wittgenstein sugiere que *se aprenden en conexión con* la expresión natural (PI I, 244; PE 293, 295). ¿Es ésta la única conexión posible? Si es así, entonces sería inconcebible un conocimiento innato del significado de 'dolor': si sólo el aprendizaje conecta la palabra con la sensación sería imposible una conexión no aprendida. Pienso que Wittgenstein no quería excluir la posibilidad del conocimiento innato (BB 12, 96-7). Pero incluso el conocimiento innato del significado de 'dolor' tendría que estar conectado de una cierta manera con la expresión natural de dolor. El conocimiento del significado tendría que ejercerse en el uso de la palabra, y el uso de la palabra tendría que encajar con los síntomas y circunstancias usuales de dolor —con síntomas tales como respingos y circunstancias tales como lesiones— (cf. PI I, 270). El conocimiento del significado de 'dolor', sea innato, o conferido por una droga, o un don súbito de los dioses, debe poder investigarse mediante esos criterios. Si algunas criaturas antropoides usaran una palabra que no tuviera esa conexión con los síntomas y circunstancias de dolor, sería difícil ver por qué habría que traducir la palabra como 'dolor'.

El lenguaje privado constaba de palabras 'para referirse a sensaciones privadas'. Tras haber examinado en las secciones 244-5 la expresión 'referirse a', Wittgenstein vuelve en 246-55 a la palabra 'privado'. Pregunta: '¿En qué medida son privadas mis sensaciones?', y distingue dos sentidos de la palabra 'privado'. El primer sentido de privacidad tiene que ver con el conocimiento, y el segundo sentido con la posesión: en el primer sentido, algo es privado para mí si sólo yo puedo tener conocimiento acerca de ello, y en el segundo sentido algo es privado para mí si sólo yo puedo poseerlo. Afirmar que los dolores son privados en el primer sentido es decir 'Sólo yo puedo saber si realmente tengo un dolor; otra persona puede sólo conjeturarlo' (PI I, 246); afirmar que los dolores son privados en el sengundo sentido es decir 'Otra persona no puede tener mis dolores' (PI I, 253). Empleando palabras que Wittgenstein no emplea, podemos utilizar para el primer sentido de 'privado' la abreviatura 'incomunicable' y para el segundo sentido de 'privado' la abreviatura 'inalienable'. La cuestión '¿son privadas las sensaciones?' se divide en dos cuestiones: (i) '¿Son incomunicables las sensaciones?' (ii) '¿Son inalienables las sensaciones?' Para decirlo crudamente, la respuesta de Wittgenstein a (i) es 'No' y a (ii) es 'No de una manera que sea peculiar a las sensaciones'.

La tesis de que los dolores son incomunicables es una conjunción de dos tesis separables: (i) Yo puedo saber que tengo un dolor; (ii) las demás personas no pueden saber que tengo un dolor. Wittgenstein rechaza ambas tesis. Consideraremos en primer lugar la segunda (PI I, 246 y ss.). 'En un sentido', dice Wittgenstein, 'esta tesis es falsa, y en otro carece de sentido'. Si tomamos la palabra 'conocer' tal como se usa normalmente, entonces la afirmación es falsa: es frecuente que otras personas sepan cuándo tengo un dolor: por ejemplo, si me ven caer entre las llamas y gritar (PE 318). Por otra parte, si tomamos la palabra 'conocer' como si significara 'conocer de tal manera que la duda está excluida lógicamente', entonces la tesis carece de sentido, porque sólo puede haber conocimiento allí donde es posible la duda (cf. PI II, 221).

Una razón por la cual se cree que un hombre no puede nunca saber si otra persona tiene un dolor es la posibilidad de la simulación: ¿no puede un hombre que aparenta tener un dolor estar simplemente simulando? A esto responde Wittgenstein que hay casos en los que la suposición de una simulación carece de sentido: por ejemplo, el caso de los bebés (PI I, 249) y de los animales (PI I, 250). Para poder ser capaz de simular o mentir se necesita dominar ciertas habilidades de que los bebés y los animales carecen (cf. también PI II, 227-9).

A veces se afirma que nunca se puede conocer realmente el dolor de otro porque no se distingue entre inalienabilidad e incomunicabilidad. Suponen que conocer el dolor es tener dolor, y como creen que una persona no puede tener el dolor de otra, concluyen que una persona no puede conocer el dolor de otra. Pero la imposibilidad en la que están pensando no es una simple imposibilidad de hecho: quieren decir que no tiene sentido decir que A conoce el dolor de B. Si es así, replica Wittgenstein, entonces no tiene sentido decir que A *no* conoce el dolor de B: la negación de una oración que carece de sentido carece de sentido. 'Usted no enunció que el conocer era un objeto que usted no podía alcanzar y tenía que contentarse con conjeturar; lo que ocurre más bien es que no hay ningún objetivo en este juego'. El enunciado 'usted no puede saber cuándo A tiene dolor' es análogo a un enunciado como 'No hay objeto en una carrera de resistencia' (BB 54).

Wittgenstein rechaza también la segunda parte de la tesis de la incomunicabilidad: 'Yo puedo saber cuándo tengo un dolor'. No se puede, dice Wittgenstein, en absoluto decir de mí que sé que tengo un dolor, excepto tal vez en broma; de otras personas no se puede decir que aprendan mis sensaciones *solamente* a partir de mi conducta, porque esto sugiere que yo aprendo de ellas. Pero no se puede decir que yo aprenda de ellas: las *tengo* (PI I, 246).

Esta observación de Wittgenstein ha desconcertado a muchos. Es cierto, dicen, que uno no *aprende* que uno tiene dolor, pero eso sólo muestra

En este pasaje no parece que haya ningún obstáculo para llamar 'dolor' al nombre de una sensación, o para decir que 'Tengo un dolor' es una proposición. 'Hablamos de sensaciones a diario', dice, 'y no les damos *nombres'*, y, pregunta, '¿cómo aprende un ser humano el significado de los *nombres* de las sensaciones?' Como posible respuesta a esta cuestión sugiere que las palabras reemplazan la expresión natural preverbal de la sensación. 'Un niño se ha lastimado y llora; y entonces los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y, más tarde, *oraciones'* (PI I, 244; las cursivas son nuestras).

Por otra parte, sin embargo, se ha considerado que Wittgenstein negaba que una palabra como 'dolor' nombrara una sensación. Dice él, por ejemplo: 'Si construimos la gramática de la expresión de sensaciones sobre el modelo de «objeto y nombre», el objeto queda eliminado como irrelevante' (PI I, 293). Esto parece sugerir que no debiéramos construir la gramática de ese modo, es decir, que no debiéramos considerar una palabra de sensación como 'dolor' como nombre de un objeto. En los *Zettel*, el yo descarriado de Wittgenstein dice: '«Alegría» designa seguramente una cosa interna'; y su yo más severo replica: 'No. «Alegría» no designa nada. Ni una cosa interna ni una cosa externa' (Z 487).

Estos pasajes se pueden hacer compatibles a la luz del ataque contra el primado de la definición ostensiva. El modelo de 'objeto y nombre' que hemos de rechazar es la idea de que un hablante comprende un nombre familiarizándose con el objeto que lo ostenta. Esto está claro por el contexto: en PI I, 293 Wittgenstein está criticando la teoría de que uno sabe lo que es el dolor solamente por propia experiencia. Esa teoría es una formulación de la idea de que es la familiarización lo que transmite significado: uno sólo está familiarizado con su propio dolor, de modo que sólo por propia experiencia puede uno saber lo que es el dolor. Si esto fuera verdadero, y cada hombre supiera lo que es el dolor sólo por propia experiencia, entonces nadie podría enseñar a otro el significado de la palabra 'dolor'; cada hablante tendría que nombrar la sensación por sí mismo mediante una definición ostensiva privada.

Wittgenstein examina esta sugerencia en PI I, 257, y pone a contribución la crítica de la definición ostensiva.

> ¿Qué significa decir que él ha 'nombrado su dolor'? ¿Cómo ha hecho esta denominación del dolor? Y, haya hecho lo que fuere, ¿cuál es su propósito? Cuando uno dice 'él dio un nombre a su sensación' uno olvida que, si el mero acto de nombrar ha de tener sentido, hay que presuponer en el lenguaje un alto grado de escenificación. Y cuando hablamos de que alguien ha dado un nombre a un dolor, lo que está presupuesto es la gramática de la palabra 'dolor'; ella muestra el puesto donde la nueva palabra se estaciona.

Esto evoca las observaciones acerca de la definición ostensiva pública: 'La definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra cuando todo el papel de la palabra en el lenguaje está claro' (PI I, 30). Wittgenstein no está negando que uno pueda dar un nombre a una sensación: está simplemente afirmando que dar un nombre presupone una escenificación. Esa escenificación, va a argumentar Wittgenstein, es posible en un lenguaje público, pero no en un lenguaje privado. Dada la escenificación, la palabra relativa a una sensación puede definirse ostensivamente no menos que el nombre de un color o de un mueble (BB 69; PI I, 288).

Resumiendo: Si por 'nombre' entendemos 'palabra cuyo significado se aprende por mera definición ostensiva', entonces 'dolor' no es el nombre de una sensación; pero si por 'nombre' entendemos lo que ordinariamente significamos con esa palabra, entonces por supuesto que 'dolor' es el nombre de una sensación (cf. BB 82).

Si la palabra 'dolor' no se refiere a una sensación por su relación con ella a través de una mera definición ostensiva, ¿cómo se refiere? ¿De qué modo está conectada con la sensación? Una posibilidad, dice Wittgenstein, es que sea un reemplazamiento aprendido, articulado, de expresiones no aprendidas, inarticuladas, de sensaciones tales como gemidos y respingos (PI I, 244; cf. PE 296, 301). La palabra 'dolor' no puede, por así decirse, engancharse en el dolor directamente; debe ligarse al dolor a través de sus conexiones con las expresiones naturales de dolor (cf. PI I, 256-7, 271). Intentar conectar 'dolor' con el dolor aisladamente a partir de una conducta de dolor no aprendida sería intentar insertar el lenguaje entre el dolor y su expresión. Esto, piensa Wittgenstein, es absurdo: presumiblemente porque la manifestación verbal de dolor es ella misma una expresión de dolor (PI I, 245).

Pocas personas se convencen inmediatamente de la sugerencia de Wittgenstein de que es sólo a través de la expresión de dolor como la palabra 'dolor' puede significar dolor. Seguramente, diríamos, podemos tener un dolor sin decir o manifestar que lo tenemos; y, por otra parte, podemos decir que tenemos un dolor sin tenerlo realmente; la única conexión entre el dolor y la expresión de dolor es que a veces coinciden. El dolor y su expresión no parecen estar más esencialmente conectadas de lo que lo están la rojez y la dulzura: a veces lo que es rojo es dulce, y a veces no.

Con respecto a esta objeción, Wittgenstein inmediatamente está de acuerdo en que en nuestro lenguaje usamos las palabras 'tener un dolor' de tal manera que podemos decir: 'A tiene el dolor, pero no lo muestra'. Wittgenstein, sin embargo, insiste en que no tendríamos ningún uso para la expresión si su aplicación estuviera separada de criterios de conducta. De modo que la relación del dolor con la conducta de dolor no es lo mismo que la relación de la rojez con la dulzura. Es esencial al juego de lenguaje con la palabra 'dolor' que la gente que lo juega adopte un comportamiento de la forma concreta que nosotros llamamos expresión de dolor,

que hay algunas cosas que sabemos sin haberlas aprendido. Si yo no pudo conocer mis propias sensaciones, ¿cómo puedo conocer alguna otra cosa? No se puede dudar de que uno tiene un dolor [como Wittgenstein mismo reconoce (PI I, 288)], y seguramente sabemos que no podemos dudar. Wittgenstein puede tener razón cuando dice que la duda aquí no es simplemente imposible, sino realmente carente de sentido: pero, ¿no es eso mejor? Si la duda es no sólo psicológicamente imposible, sino lógicamente imposible, entonces el conocimiento correspondiente debe ser tanto más seguro.

En una primera aproximación la respuesta de Wittgenstein reza como sigue: 'Yo sé cuándo tengo un dolor, se puede tomar en dos sentidos: como una proposición empírica o como una proposición gramatical. Tomada como proposición gramatical (como proposición que explica el significado de una palabra) significa: carece de sentido decir 'dudo de si tengo un dolor'. Así tomada, la proposición es correcta (PI I, 247). Pero los que argumentan que como no podemos dudar de nuestras sensaciones debemos conocerlas, se ven llevados por la forma de la proposición a tomarla equivocadamente como una proposición empírica (PI I, 251). Allí donde carece de sentido decir 'dudo de si...' no es siempre verdadero decir 'sé que...'. Esto se puede ver si comparamos las expresiones no con 'Tengo un dolor' sino con '¡Buenos días!' o 'Cierra la puerta'. 'Dudo de si buenos días' y 'sé que buenos días' carecen igualmente de sentido, como asimismo 'dudo de si cierre la puerta' y 'sé que cierre la puerta'. Por supuesto que 'tengo un dolor', a diferencia de los otros dos ejemplos, tiene la forma de una oración declarativa; pero Wittgenstein puede sencillamente insistir en que es insuficiente con mostrar que *es* una oración declarativa. Las palabras 'tengo un dolor' pueden parecer la descripción de un estado mental; pero de hecho pueden ser un grito de queja (cf. PI II, 189). Si lo son, entonces 'dudo de si tengo un dolor' puede carecer de sentido del mismo modo que 'dudo de si ¡huy!'. Si es así, entonces es claro que está fuera de lugar hablar de conocimiento y certeza. Sería estúpido decir 'Puesto que no sólo es psicológicamente imposible sino lógicamente imposible dudar de si buenos días, el conocimiento de que buenos días debe ser tanto más seguro'.

El que Wittgenstein tenga razón acerca de 'yo sé que tengo un dolor' depende, por tanto, de si 'tengo un dolor' es, como parece, una oración declarativa, una descripción de un estado mental. Volveremos sobre esta cuestión más tarde: la abandonaremos por el momento puesto que el rechazo de 'cuando tengo un dolor sé que tengo un dolor' no funciona como premisa en la argumentación en contra del lenguaje privado.

En la sección 253 Wittgenstein pasa de la tesis de la incomunicabilidad a la afirmación de que los dolores son inalienables: 'Sólo yo puedo tener mis dolores'. ¿Es verdadera esta afirmación? 'Si son *mis* dolores, entonces *yo* los tengo' es un enunciado netamente gramatical, que llama la atención sobre la conexión entre el pronombre 'yo' y el posesivo 'mí'; pero no nos dice nada en particular acerca del dolor, puesto que la oración sigue siendo correcta independientemente de cuál sea el sustantivo en plural por el que sustituyamos 'dolores'. Se plantean, sin embargo, dos cuestiones: (i) ¿Qué es aquí *tener?*, y (ii) Dando por sentado que si son mis dolores debo tenerlos, ¿puede alguien más tenerlos además de yo mismo? (Compárese con: 'Puesto que ésta es mi cuenta corriente, yo la tengo, pero mi mujer la comparte conmigo').

'¿Cuáles son *mis* dolores? ¿Qué hemos de tomar aquí como criterio de identidad?', pregunta Wittgenstein (PI I, 253). Las dos cuestiones son distintas. La una pide criterios que determinen el poseedor de un dolor; la otra, criterios de identidad de un dolor. A la primera cuestión se responde en la sección 302: el poseedor de un dolor es la persona que le da expresión. *Mis* dolores, entonces, son los dolores que yo expreso; o quizá los dolores que, si fueran expresados en absoluto, lo serían por mí.

Este puede parecer un criterio extraño. ¿No es cierto que mis dolores son los dolores *sentidos en mi cuerpo?* Contra esto argumenta Wittgenstein una y otra vez que es perfectamente concebible que uno sienta dolor en el cuerpo de alguna otra persona (cf. WWK 49; PB 90 y ss; BB 49-55).

> Para ver que es concebible que una persona tenga dolor en el cuerpo de otra persona, debemos examinar a qué tipos de hechos llamamos criterios para decir que hay un dolor en cierto lugar... Supongamos que siento un dolor que, a juzgar por el dolor tan sólo —por ejemplo, con los ojos cerrados— calificaría como un dolor en mi mano izquierda. Alguien me pide que toque la zona dolorida con mi mano derecha. Lo hago así y al mirar en torno mío veo que estoy tocando la mano de mi vecino (BB 49).

Esto sería dolor *sentido en* el cuerpo de otro, y no simplemente dolor *causado por lesión* al cuerpo de otro [lo cual también sería concebible: por ejemplo, si yo siento dolor en mi dedo cuandoquiera que usted se corta los suyos (cf. BB 54)]. De modo que mi dolor no es necesariamente dolor sentido en mi cuerpo. Mis dolores son los dolores a los que yo doy expresión; y la expresión de mi dolor (por ejemplo, señalando la zona dolorida, tratándola con cuidado) puede seleccionar un lugar fuera de mi propio cuerpo.

Ahora bien: ¿qué hay del criterio de identidad de dolores? ¿Cómo, pregunta Wittgenstein, se distinguen los dolores de muelas, por ejemplo, entre sí? (PB 91). Por su intensidad, y otras características similares, y por su localización. Supongamos que éstas son idénticas, supongamos que usted y yo sentimos un dolor agudo en la parte superior del abdomen una hora después de comer el mismo alimento; es perfectamente natural, entonces, decir que ambos sentimos el mismo dolor. Pero, podría pensarse, esto no es estrictamente correcto, puesto que los dolores no

se sienten literalmente en el mismo lugar, sino sólo en lugares correspondientes de dos cuerpos distintos. Bien, señala Wittgenstein: dos siameses pueden sentir dolor exactamente en el mismo lugar, a saber, el lugar por donde están unidos. Incluso así, podría decirse, los dolores son sólo específicamente el mismo: numéricamente son distintos; porque un dolor es el dolor de Tweedledum y el otro es el dolor de Tweedledee (*). Pero esto, dice Wittgenstein, es hablar del poseedor una característica del dolor mismo; en la terminología que arriba he utilizado, es hacer de la identidad del poseedor parte del criterio de identidad del dolor: si hay dos poseedores hay dos dolores. Esto hace de '*sólo* yo puedo tener mis dolores' un enunciado gramatical como 'si ellos son mis dolores yo los tengo'. Ello hace también que sea, comparativamente, menos informativa acerca del dolor. 'Sólo yo puedo tener mi x' es verdadero no sólo de mis cuentas corrientes, sino de muchas otras cosas además de las sensaciones: por ejemplo, sonrojos y estornudos. Si usted se sonroja, se trata de su sonrojo y no del de ningún otro; y si usted estornuda, no se trata de mi estornudo, o del estornudo del Presidente del Gobierno. Pero no hay nada especialmente oculto acerca de los sonrojos y los estornudos; su inalienabilidad es un tipo muy tenue de privacidad. Podemos conceder, entonces, que los dolores son inalienables; pero esto no hará de las sensaciones algo más privado que la conducta.

Hay, desde luego, *un* sentido en el que las experiencias son más privadas que la conducta: experiencias tales como el dolor *se pueden* mantener en secreto sin manifestarlas públicamente en ninguna forma. Si queremos llamar 'privada' a una experiencia así reservada —como, por ejemplo, un movimiento en ajedrez considerado por un momento, pero luego descartado en nuestro interior— entonces es claro que existen experiencias privadas de ese tipo, como Wittgenstein admite expresamente (PE 292). Pero si por experiencia privada entendemos una experiencia que es mantenida en secreto, entonces no hay razón para llamar experiencia privada a una experiencia que *no* sea mantenida en secreto. Si un hombre siente un picor, pero ni se rasca ni lo cuenta, podemos decir que se trata de una experiencia privada; pero si siente un picor y se rasca, ¿diríamos que el picor es privado? Si tomamos 'privado' en este sentido, y preguntamos '¿Son los dolores experiencias privadas?', la única respuesta posible es 'Algunas lo son y algunas no lo son'. Y del hecho de que algunas experiencias sean, en este sentido, experiencias privadas, no se sigue que todas las experiencias puedan ser experiencias privadas. Afirmar 'lo que sucede a veces puede suceder siempre' es cometer una falacia. Se falsifica algún dinero, pero no puede ser que todo el dinero sea falsificado (PI I, 345; PE 314).

(*) Gemelos que aparecen en el capítulo 4 de la obra de Lewis Carrol, *Through the Looking Glass.*

Así, pues, en las *Untersuchungen* 246-252 Wittgenstein ha argumentado que el dolor no es incomunicable; en 253-252 ha argüido que el dolor no ostenta una especial inalienabilidad. En 256 vuelve a enunciar la hipótesis del lenguaje privado. De lo que se ha dicho hasta el momento se sigue que *nuestra* palabra 'dolor' no pertenece a un lenguaje privado: a partir de 258, Wittgenstein va a examinar no el dolor, sino el pseudo-dolor, es decir, una sensación que se supone que es como el dolor pero que difiere del dolor en que es incomunicable. El nombre de pseudo-dolor hay que aprenderlo mediante definición ostensiva privada. Sería un engaño llamar a este proceso 'el proceso de nombrar el dolor', arguye Wittgenstein en 257, puesto que el nombrar es parte de un juego de lenguaje (y la ceremonia privada no lo es) y puesto que el juego de lenguaje con el dolor presupone los signos externos de dolor (mientras que el pseudo-dolor no tiene expresión externa). En 257 Wittgenstein arguye que es fútil partir del dolor e intentar extraer su expresión natural; en 258 examina el intento de partir del pseudo-dolor y añadirle un correlato lingüístico. Esta sección es el núcleo de la argumentación del lenguaje privado.

Supondremos que yo quiero llevar un diario acerca de la presencia de una cierta sensación, y que yo asocio la sensación con el signo 'S'. Es esencial a esta suposición que no se pueda formular ninguna definición del signo: es decir, que no se pueda dar de él ninguna definición en términos de nuestro lenguaje público. Si no se cumpliera esta condición, el lenguaje al que pertenece el signo no sería un lenguaje privado. El signo debe estar definido sólo para mí, y ello mediante una definición ostensiva privada, por mi experimentación de la sensación y mi producción del signo de ella.

> Yo pronuncio o pongo por escrito el signo, y al mismo tiempo concentro mi atención en la sensación... De este modo yo imprimo en mí mismo la conexión entre el signo y la sensación.

Wittgenstein arguye que semejante ceremonia no podría establecer una conexión apropiada.

> 'La imprimo en mí mismo' sólo puede significar: este proceso tiene como resultado que yo recuerde la conexión correcta en el futuro. Pero en el caso presente yo no tengo criterio de corrección. Diríamos: cualquier cosa que me parezca correcta es correcta. Y esto lo único que quiere decir es que aquí no podemos hablar acerca de 'correcto' (PI I, 258).

Este pasaje crucial se interpreta frecuentemente mal. ¿En qué consistiría recordar la conexión correcta? Muchos filósofos han considerado que 'yo recuerdo la conexión correcta' significa 'yo uso «S» cuando y sólo

cuando yo realmente tengo S'. Consideran ellos entonces que la argumentación de Wittgenstein está basada en el escepticismo respecto de la memoria: ¿cómo puede usted estar seguro de que tendrá usted el recuerdo correcto la próxima vez que tenga usted una sensación 'S'? En apoyo de esta interpretación pueden citar la advertencia de Wittgenstein 'Desembarácese siempre del objeto privado del siguiente modo: suponga que cambia constantemente, pero que usted no se da cuenta del cambio porque su memoria le engaña constantemente' (PI II, 207).

Los críticos de Wittgenstein han considerado esta argumentación, así interpretada, poco convincente. Sin duda, dicen, la poca fiabilidad de la memoria no presenta ni más ni menos problemas para el usuario de un lenguaje privado que para el usuario de un lenguaje público. No, han dicho los defensores de Wittgenstein, porque las equivocaciones de la memoria acerca de objetos públicos se pueden corregir, mientras que las equivocaciones acerca de sensaciones privadas no; y donde es imposible corregir, está fuera de lugar hablar de corrección. En este punto, los críticos de Wittgenstein o bien han negado que la verdad exija corregibilidad o han intentado mostrar que la corrección es posible también en el caso privado.

Tanto la crítica como la defensa descansan en un mal entendimiento de la argumentación. Wittgenstein no está argumentando 'La próxima vez que yo llame «S» a algo, ¿cómo sabré que realmente es S?' Wittgenstein argumenta así: 'La próxima vez que yo llame «S» a algo, ¿cómo sabré lo que significó con «S»?' Incluso para pensar *falsamente* que algo es S debo conocer el significado de 'S'; y esto es lo que según Wittgenstein es imposible en el lenguaje privado.

> Imaginemos una tabla (algo así como un diccionario) que sólo existe en nuestra imaginación. Un diccionario se puede usar para justificar la traducción de una palabra X con una palabra Y. Pero, ¿podemos decir también que esa tabla es una justificación si sólo podemos consultarla en la imaginación? 'Bien, sí; entonces se trata de una justificación subjetiva'. Pero la justificación consiste en apelar a algo independiente. —'Pero sin duda yo puedo recurrir de un recuerdo a otro. Por ejemplo, yo no sé si he recordado la hora de salida de un tren, y para comprobarlo trato de recordar cómo era una página del horario de trenes. ¿No ocurre aquí lo mismo?—. No, porque este proceso tiene que conseguir producir el recuerdo correcto. Si la imagen mental del horario de trenes no pudiera ella misma ser sometida a contrastación para ver si es correcta, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien acudiera a comprar varios ejemplares del diario matutino para asegurarse de que lo que decía era verdad) (PI I, 265).

Este pasaje ha confundido a los comentadores, pero lo que quiere decir es lo siguiente. Estamos suponiendo que yo quiero justificar el llamar a una sensación privada 'S' apelando a una tabla mental en la que están registrados ejemplares de recuerdos de objetos privados de varios tipos en correlación con símbolos (Z 546-8, 552). Para hacer uso de esa tabla debemos despertar el ejemplar correcto de recuerdo: por ejemplo, debo estar seguro de despertar el ejemplar de recuerdo que pertenece a 'S' y no el que pertenece a 'T'. Pero como esta tabla existe sólo en la imaginación, no puede haber ninguna consulta real para ver qué ejemplar conviene a 'S'. Todo lo que puede suceder es que *recuerde* qué ejemplar acompaña a 'S', es decir, que recuerde lo que 'S' significa. Pero esto es precisamente lo que se supone que confirma la tabla. En otras palabras, se está usando el recuerdo del significado de 'S' para confirmar S. Una vez que nos hemos dado cuenta de esto, podemos ver el punto de comparación con el periódico. Puesto que el proceso supone hacer uso dos veces de un solo recuerdo —el recuerdo de cuál es el ejemplar que corresponde a 'S'— se puede comparar a la adquisición de dos copias del mismo periódico, y no simplemente, por ejemplo, a la adquisición de dos periódicos diferentes que pertenezcan a un mismo magnate poco de fiar.

'Recordar la conexión entre signo y sensación' no significa siempre, entonces, identificar la sensación correctamente, sino simplemente recordar cuál es la sensación que el signo significa. Esto es, desde luego, lo que cabía haber esperado: atribuir significado a un nombre no significa adquirir infalibilidad en su uso: saber qué significa 'mujer' no garantiza que nunca confundamos a un hombre con una mujer.

Una vez establecido esto, podemos volver a la sección 258, sección clave. Wittgenstein pretende mostrar que la definición ostensiva privada 'Esto se llama «S»' no puede conferir significado a 'S'. Supongamos que en algún momento después de haber efectuado la presunta definición, el hablante del lenguaje privado habla de una sensación posterior diciendo 'Esto es S otra vez'. Podemos preguntarle: ¿Qué quiere usted decir con «S»? Caben tres tipos de respuesta: él puede decir 'Quiero decir *esto'*; puede recurrir a un ejemplo privado de su recuerdo de S; puede mencionar un correlato público de S. Wittgenstein que impugna estos tres tipos de respuesta.

Si el hablante del lenguaje privado dice 'Por «S» entiendo *esto*', señalando con un gesto, por así decir, su sensación común, entonces es claro que 'Esto es S' no es una genuina proposición capaz de ser verdadera o falsa; porque lo que le da su contenido es precisamente la misma cosa que le da su verdad: se supone que la significación del predicado viene establecida por la referencia del sujeto. 'Todo lo que me parezca correcto a mí es correcto', por lo tanto, y 'Eso quiere decir simplemente que estamos hablando acerca de «correcto»' (PI I, 258; cf. PI II, 207; WWK 97).

Supongamos ahora que el hablante del lenguaje privado dice 'Con «S» quiero significar la sensación a la que en el pasado di el nombre de «S»'.

Puesto que ya no ha vuelto a tener esa sensación pasada, debe fiarse de la memoria: debe suscitar un ejemplar recordado de S y compararlo con la sensación que está teniendo lugar para ver si las dos son iguales. Pero, ni que decir tiene que debe evocar el recuerdo *correcto*. Ahora bien: ¿es posible que a esta llamada pueda acudir el recuerdo equivocado? Si no es así, entonces 'S' significa cualquier recuerdo que le surja en conexión con 'S', y una vez más todo lo que le parezca correcto es correcto. Si es así, entonces realmente no sabe lo que él quiere decir. Es inútil que diga 'Bien, al menos yo *creo* que ésta es la sensación «S» otra vez', porque ni siquiera puede creer eso sin saber qué significa 'S' (PI I, 260). Este recurso a los ejemplares del recuerdo, como hemos visto, es examinado por Wittgenstein en la sección 265; y es este ejemplar de memoria el objeto privado del que Wittgenstein dice 'Supongamos que cambia constantemente, pero que usted no percibe el cambio' (PI I, 207; cf. I, 271).

La tercera posibilidad es que el hablante del lenguaje privado correlacione su uso de 'S' con un fenómeno público.

> Imaginemos ahora un uso para la entrada del signo 'S' en mi diario. Yo descubro que siempre que yo tengo una determinada sensación un manómetro muestra que mi presión sanguínea aumenta. De modo que podré decir que mi presión sanguínea está aumentando sin necesidad de utilizar aparato alguno. Este es un resultado útil. Y ahora parece completamente irrelevante si yo he reconocido la sensación *correcta* o no. Supongamos que yo identifico regularmente la equivocada: en último término no importa. Y esto sólo muestra que la hipótesis de que yo cometo una equivocación es mera apariencia (PI I, 270).

Aquí 'S' tiene un uso genuino, pero no como parte de un lenguaje privado: equivale a 'sensación que significa que mi presión sanguínea aumenta'. ¿Por qué dice Wittgenstein que no es posible ninguna equivocación? ¿No puede ocurrir que yo diga 'S' y luego resulte que mi presión sanguínea *no* está aumentando? Sí, pero no es esto lo que Wittgenstein está rechazando: Wittgenstein está hablando del presunto paso intermedio entre tener la sensación y juzgar 'Ahora mi presión sanguínea está aumentando', un paso que consistiría en reconocer la sensación como una sensación de un determinado tipo y recordar que una sensación de ese tipo indica un aumento en la presión sanguínea. Una identificación equivocada no tendría aquí importancia, si es que al mismo tiempo identifico equivocadamente el tipo de sensación *y* recuerdo equivocadamente cuál es el tipo de sensación que indica el aumento de la presión sanguínea. Es esto, según Wittgenstein, lo que muestra que la hipótesis de una equivocación es mera apariencia. Supongamos que yo digo 'S' y la presión sanguínea no aumenta: ¿qué razones tengo yo para decir que he identificado equivocadamente la sensación más bien que recordado mal qué tipo de sensación acompaña el aumento de presión? Ninguna en absoluto, a menos que 'identificar la sensación' signifique 'identificarla como la sensación de que aumenta la presión sanguínea'; pero si es así entonces no ha lugar para el paso intermedio, y 'S' no es el nombre de un objeto privado, sino una palabra perteneciente a un lenguaje público.

Como hemos visto, en la argumentación del lenguaje privado desempeña un papel crucial la advertencia de Wittgenstein 'Desembarácese de la idea de un objeto privado de la siguiente manera: suponga que cambia constantemente, pero que usted no percibe el cambio porque su memoria le engaña constantemente'. Esta advertencia tiene un halo verificacionista, y algunos filósofos han pensado que la argumentación del lenguaje privado depende, en último análisis, de premisas verificacionistas. Pero no hay razón para decir que la advertencia de Wittgenstein haya de ir seguida de la pregunta '¿Cómo podría usted averiguarlo?' sino de la pregunta '¿Cuál podría ser la diferencia?' La argumentación del lenguaje privado depende además de premisas extraídas de la primitiva filosofía de Wittgenstein; pero no son específicas del período verificacionista de los años treinta, sino que se remontan a la época de la teoría pictórica de la proposición de los años diez.

Como hemos visto, las 'Notes on Logic' de Wittgenstein insisten en la bi-polaridad de la proposición, y hacen hincapié en que toda proposición debe ser susceptible tanto de verdad como de falsedad (NB 94). Para que una proposición pueda ser verdadera ha de poder también ser falsa (NB 55). Toda proposición era una proposición sólo en virtud del hecho de que está articulada; ningún signo simple, no articulado, podía ser o verdadero o falso (NB 8). Después de su exposición clásica en el *Tractatus* estas ideas siguieron influyendo durante los años treinta (cf. WWK 67, 88, 97).

Es claro que 'Esto es S' no satisface los requisitos para ser una proposición establecidos en los años diez. No es articulada, puesto que a 'esto' y a 'S' no se les da significado independientemente. No tiene polos verdadero-falso, puesto que lo que se supone que le da su contenido es lo mismo que lo que se supone que le da su verdad. En uno de sus primeros cuadernos de notas Wittgenstein escribió: 'Proposición y situación se relacionan entre sí como la vara de medir y la longitud que ha de ser medida' (NB 32). 'Esto es S' se relaciona con la sensación que pretende identificar como una vara que estira o encoge según la longitud del objeto que se trata de medir. 'Imaginemos', dice Wittgenstein, 'a alguien que dice «pero yo sé lo alto que soy» y apoya su mano en lo alto de su cabeza para probarlo' (PI I, 279; cf. Z 536). Una medida debe ser independiente de lo medido; como hemos visto, no hay manera de dar a 'S' genuina independencia del objeto que pretende nombrar a no ser que lo consideremos en un lenguaje público.

Es tiempo de volver de 'Esto es S' a 'Tengo un dolor'. De 'Tengo un dolor' no se puede decir, como de 'Esto es S', que lo que le da su con-

tenido le da su verdad; porque 'Tengo un dolor' puede ser una mentira, y puede, por tanto, ser significativo pero falso. ('Esto es S', en cambio, estando en un lenguaje que sólo el hablante puede comprender, no podría evidentemente ser una mentira.) De modo que 'Tengo un dolor' posee los polos verdadero-falso, y cumple ese requisito para ser una proposición. ¿Por qué parece, entonces, que Wittgenstein rechaza la idea de que 'Tengo un dolor' es una oración declarativa, una descripción de un estado consciente? (cf. PI I, 290 y ss., 294; II, 189).

Podríamos intentar dar cuenta de la esencia de la descripción de la siguiente manera: describir un estado de cosas es extraer ciertas características de los hechos y reflejarlas en palabras de acuerdo con reglas (PI I, 292). Esa descripción de un estado de cosas sería una pintura de un hecho en el sentido del *Tractatus:* para ver si esa pintura es verdadera o falsa la comparo con aquello de lo que es una pintura. 'Su ojo es negro' es una pintura en este sentido: se compara con el ojo real para ver si es correcta. Ahora bien: 'él tiene un dolor' —dejemos 'Tengo un dolor' a un lado por el momento— no es una pintura en este sentido. Cierto que se puede comparar con la realidad y comprobar su verdad y falsedad; pero con lo que se compara no es con su dolor, sino con los criterios de su dolor, es decir, con lo que él dice y hace.

> El sentido en que una imagen es una imagen se determina por el modo en que se compara con la realidad. A esto se le puede llamar el método de proyección. Ahora bien: pensemos en comparar una imagen del dolor de muelas de A con su dolor de muelas. ¿Cómo los compararíamos? Si usted dice que los comparemos 'indirectamente' a través de su conducta corporal, yo respondo que esto significa que usted *no* los compara como usted compara la pintura de su conducta con su conducta (BB 36).

En las *Untersuchungen* y en los *Zettel* Wittgenstein repite que en el juego de lenguaje con 'dolor' no hay comparación del dolor con su pintura. Nos sentimos tentados, dice, a decir que no es simplemente la pintura de la conducta de dolor lo que entra en el juego, sino también la pintura del dolor (PI I, 300). Esto es, tenemos la sensación de que para usar 'el tiene un dolor' necesitamos no sólo un ejemplo de conducta de dolor como paradigma para la comparación con su conducta, sino también un ejemplar de *dolor* para compararlo con su dolor. Por supuesto que este ejemplar no tiene por qué ser, pensamos, un dolor real, sino sólo un dolor imaginado, un sustituto mental del dolor. Pero sin duda el dolor real será un ejemplar tan bueno al menos como el dolor fantasma (BB 4); así, en los *Zettel* Wittgenstein imagina a una persona diciendo 'no estoy cierto de si él tiene un dolor' y pinchándose él mismo con un alfiler mientras lo dice, como si fuera para tener ante él vívidamente el significado del dolor y saber *qué* es lo que está dudando acerca de la otra persona. 'Así él tiene realmente un dolor; y ahora sabe qué es lo que tiene que poner en duda en el caso de otra persona. Tiene el objeto ante sí y *no* es ningún fragmento de conducta o cosa por el estilo' (Z 546-8).

Desde luego, esto no garantizaría el sentido de su enunciado, si necesitara garantía: lo que necesita no es dolor, sino el *concepto* de dolor, el dominio del uso de 'dolor'. 'Es una equivocación', continúa Wittgenstein (PI I, 300), 'decir «la pintura del dolor entra en el juego de lenguaje con la palabra 'dolor'». La imagen de dolor no es una pintura, y esta imagen no es reemplazable en el juego de lenguaje por algo que pudiéramos llamar una pintura'. Cuando yo imagino a alguien que tiene un dolor, mi imagen no es algo que se compara con su dolor, sino algo que se compara con su conducta; no es reemplazable por una pintura del dolor, porque no hay método de proyección que haga que pueda haber una pintura del dolor (cf. PI I, 301). Si yo construyera una tabla que ligara pinturas con palabras, para que me ayudara a aprender el significado de 'dolor', la tabla no contendría pinturas de dolor (o incluso mi propio dolor, como un modelo o paradigma: PI I, 302) ligadas con 'dolor': las pinturas tendrían que ser pinturas de conducta de dolor (cf. PI I, 265; Z 552).

Esto se resume en una críptica metáfora. 'Si el agua hierve en un puchero, el vapor sale del puchero y también el vapor pintado sale del puchero pintado. Pero, ¿qué ocurre si uno insiste en que debe haber algo hirviendo en el puchero pintado?' (PI I, 297). Lo que aquí está negando Wittgenstein no es que las *sensaciones* entren en el juego de lenguaje con 'dolor', sino que entren las *pinturas de sensaciones*. En la metáfora, el agua es el dolor, el vapor es la conducta de dolor, el puchero es el cuerpo del que lo sufre. En el juego de lenguaje con dolor (la *pintura* del agua que hierve en el puchero) hay pinturas sólo del que sufre y de su conducta, pero no de su dolor.

Es ahora el momento de regresar de 'él tiene un dolor' a 'tengo un dolor'. Hemos visto que 'X tiene un dolor' no es una pintura de lo que dice, puesto que cuando buscamos determinar su verdad o falsedad no la comparamos con el dolor de X sino con la conducta de X. Considerado, entonces, como un caso de 'X tiene un dolor', 'Yo tengo un dolor' se comparará no con mi dolor, sino con mi conducta, esto es, con la parte de mi conducta concerniente a la expresión de dolor, con los *criterios* de dolor. Pero el hecho de decir yo 'Tengo un dolor' es ello mismo una expresión de dolor. En consecuencia, si es una descripción de mi estado, es una descripción de un tipo especial: porque es una descripción que se ha de comparar con —*inter alia*— ella misma; y este es un tipo único de comparación.

Esta idea la expresó Wittgenstein de varias maneras que, a primera vista, están en conflicto entre sí. En las clases recogidas por Moore, Wittgenstein negaba que 'tengo dolor de muelas' fuera un valor de la función proposicional 'X tiene dolor de muelas' (ML 307). En las *Untersuchungen* negaba que cuando yo digo con verdad 'tengo un dolor' yo

esté identificando mi sensación como dolor y luego describiéndola. Yo no identifico mi sensación mediante criterios, sino que simplemente hago uso de la expresión que he aprendido. Este no es el fin del juego de lenguaje, sino el comienzo: debemos guardarnos de pensar que el comienzo del juego de lenguaje es la sensación, que luego yo paso a describir (PI I, 290).

Esto no quiere decir que 'Yo tengo un dolor' *no* sea una descripción. Wittgenstein continúa: 'Quizá la palabra «describe» nos engaña aquí': hay una gran diferencia entre el juego de lenguaje de describir una habitación y el juego de lenguaje de describir un estado de conciencia. Es *correcto* llamar a 'tengo un dolor' una descripción, pero el uso de 'descripción' difiere del que tiene en 'descripción de mi habitación'. Difiere porque mi descripción de mi habitación no es un criterio de cómo es mi habitación, mientras que mi descripción de mi estado de conciencia sí es un criterio de cómo es éste. El juego de lenguaje de describir la habitación empieza con la observación de la habitación (PE 330); el juego de lenguaje de describir sensaciones comienza con criterios de sensaciones. Por tanto, 'tengo un dolor' no es el final de un juego de lenguaje, sino un comienzo (cf. PI I, 291, 363).

Así como Wittgenstein pensaba que 'dolor' era en un sentido un nombre y en otro no, así podía él considerar que 'tengo un dolor' era en un sentido una descripción y en otro no. Wittgenstein puede admitir que cuando un médico en un hospital pregunta a un paciente cómo se siente, es perfectamente natural decir que la respuesta 'tengo un dolor' es una descripción del estado del paciente (cf. PI II, 188). Pero negará que 'tengo un dolor' sea una descripción de un estado si esto significa que es algo extraído de un estado interno de cosas. Considerar la expresión de dolor en este sentido como una descripción de dolor es hacer que parezca demasiado distante del dolor. Para adaptar una metáfora de Wittgenstein sacada de otro contexto es 'como cuando yendo en un coche y muy de prisa, instintivamente piso algo que está frente a mí como si quisiera empujar el coche desde dentro'. O es como si 'yo construyera un reloj con todas sus ruedas, etc., y al final fijara la esfera del reloj a la manecilla y la hiciera girar con ella' (BB 71). Una descripción ha de ser independiente de aquello con lo que ha de ser comparada para que podamos establecer si se trata de una descripción correcta o incorrecta: del mismo modo que para que un reloj pueda indicar la hora se requiere que sus manecillas no estén fijadas a la esfera. 'Tengo un dolor', puesto que se trata de una expresión que es un criterio de mi estado de conciencia, no es independiente de él, y no puede ser una descripción de él del mismo modo que 'hay una silla en el rincón' puede ser una descripción de mi habitación (cf. PE 320).

Es claro que esto no tiene nada que ver con el verificacionismo. El problema de un reloj cuyas manecillas están fijadas a la esfera no es que no podamos saber nunca si marca la hora correcta, sino que no está marcando la hora en absoluto. Además, esto no tiene tampoco que ver con la naturaleza del acto lingüístico que podemos realizar mediante el uso de 'tengo un dolor'. 'Seguramente nosotros no siempre decimos que alguien está *quejándose* porque dice que tiene un dolor. De modo que las palabras «tengo un dolor» pueden ser un grito de queja, y pueden ser otra cosa' (PI II, 189). Pueden, por ejemplo, ser empleadas para dar información a un médico. Pero esto no las convertiría en una descripción en el pleno sentido; porque el doctor puede obtener la misma información a través de un grito sin palabras. Un grito, al que no se le puede llamar una descripción, en lugar de todo lo que puede realizar el mismo servicio que una descripción de la vida interna de uno (PI II, 189; PE 319).

Del mismo modo que 'tengo un dolor' es sólo una descripción en un sentido especial, así también es sólo verdadero o falso en un sentido especial (cf. PE 293), porque su verdad coincide con su veracidad. Podemos adaptar al caso de la manifestación de dolor lo que Wittgenstein dice acerca de la confesión de un pensamiento pasado (PI II, 222). Los criterios de la verdad de una declaración de que tengo un dolor no son los criterios de la descripción verdadera de un proceso. La importancia de la declaración verdadera no estriba en que sea un relato correcto y cierto de un proceso. Reside más bien en las especiales conclusiones que se pueden extraer de una declaración cuya verdad está garantizada por los criterios especiales de veracidad. En este caso no hay comparación de una proposición con la realidad (PE 294; cf. 295, 301).

Ahora podemos ver por qué Wittgenstein rechazaba la idea de que cuando tengo un dolor sé que tengo un dolor. A lo largo de su vida pensó que el conocimiento envuelve la posesión de una descripción verdadera de un estado de cosas. Esta era la razón de que en el *Tractatus* declarara imposible el conocimiento de las tautologías, puesto que las tautologías no eran pinturas de estados de cosas (TLP 4.462, 5.51362; cf. 5.542). Esta es la razón de que, puesto que 'tengo un dolor' no es, cuando tengo un dolor, una descripción verdadera en el sentido normal, 'sé que tengo un dolor' no puede estar en orden si 'sé' está siendo usada en el sentido normal. Puesto que la verdad de 'tengo un dolor' coincide con su veracidad, y aquí no se puede hablar de cometer una equivocación, Wittgenstein no quiere llamarla una aserción o considerarla como la expresión de un fragmento de conocimiento.

Pero la posición de Wittgenstein tiene matices. En todo momento Wittgenstein reconoce los siguientes sentidos o presuntos sentidos de 'sé que tengo un dolor':

(1) Uso no filosófico, empírico (excluir el dolor inconsciente, si hemos fijado criterios experimentales para el caso en que un hombre tiene dolor pero no lo sabe) (BB 55).

(2) Uso no filosófico, no empírico: por ejemplo, 'sé que tengo un dolor' dicho en broma; en estos casos, 'tengo un dolor', con algún matiz, es sustituible (PI I, 246).

(3) Uso filosófico correcto: 'Cuando tengo un dolor sé que tengo un dolor' significa: la expresión de duda carece de sentido (PI I, 246).

(4) El sinsentido de los filósofos: la duda es a la vez lógicamente posible (hacer sensible su expresión) y lógicamente imposible (yo no puedo, *a priori,* equivocarme acerca del dolor) (PI II, 221; BB 30-55).

El sinsentido de los filósofos es una vez más un pecado contra el principio del *Tractatus* de que una proposición debe ser independiente de lo que registra, como una medida debe ser independiente de lo que mide. Frente a esto, el sinsentido del filósofo consistiría en considerar las expresiones de estados mentales como si fueran mediciones de estados mentales (y, por tanto, independientes) de un tipo infalible (asegurándose la infalibilidad al precio de la no-independencia). Desde este punto de vista, la queja de los epistemólogos 'si no puedo conocer mis propias sensaciones, ¿cómo puedo conocer algo?' aparece como el lamento siguiente: 'Si no puedo hacer una apuesta ganadora después que la carrera ha terminado, ¿cómo podré hacer una apuesta ganadora alguna vez?'.

CAPITULO 11

Sobre escepticismo y certeza

Desde la época de Descartes la epistemología, o teoría del conocimiento, ha sido una de las máximas preocupaciones de los filósofos: el intento de explicar cómo es que conocemos lo que conocemos y cómo dar respuesta a las dudas escépticas acerca de la justificación de nuestras creencias. Descartes comienza sus *Meditaciones* con un proceso de duda sistemática destinado a separar lo que es sólido de lo que no merece crédito en el sistema de las creencias del sentido común con vistas a establecer un fundamento firme sobre el que construir el edificio de la ciencia. En primer lugar duda de la existencia de las cosas materiales, tales como el sol, la luna y la tierra, incluso de sus propias manos y cuerpo, y de los objetos sensibles tales como colores, formas y sonidos. Esta duda se razona en tres etapas: en primer lugar, los sentidos le han engañado con frecuencia en el pasado; segundo, él no puede saber que no está soñando; tercero, puede ocurrir que él sea el juguete de un espíritu poderoso y malevolente que le está engañando. Llega incluso a dudar de las verdades de la lógica y la matemática: los hombres a veces se equivocan incluso en los cálculos más sencillos; ¿no podría ocurrir que Dios le hiciese también equivocarse incluso cuando suma dos y tres? Hay dos cosas de las que Descartes, en su sumo escepticismo, no duda nunca: una es su consecuencia de sus propios estados y procesos mentales; la otra, su conocimiento del lenguaje que él usa para expresar su escepticismo.

Los argumentos escépticos de Descartes en la Primera y Tercera Meditación han producido mayor impresión sobre los filósofos posteriores que sus réplicas a estos argumentos en las Meditaciones Cuarta y Sexta. Descartes ofreció probar el crédito de nuestro entendimiento y la existencia de un mundo externo sobre la base de una demostración de la existencia de un Dios veraz. Pocos filósofos han quedado satisfechos con estos argumentos, y muchos se han sentido obligados a ofrecer sus propias respuestas a las dudas escépticas. Entre estos filósofos estaba G. E. Moore, que en su 'A Defence of Common Sense' y 'Proof of an External World' (1925 y 1939) (*) ha afirmado que conoce con certeza una serie de propo-

(*) Hay versión castellana de ambos trabajos en G. E. MOORE: *Defensa del sentido común y otros ensayos.* Versión castellana de Carlos Solís. Madrid, Taurus, 1972.

siciones —tales como 'Esto es una mano y esto otra' y 'La tierra existía desde mucho tiempo antes de mi nacimiento' y 'Nunca me he alejado de la superficie de la tierra'— de las que se seguía que existía el mundo externo.

Wittgenstein, preocupado por la teoría del significado, mostró comparativamente poco interés por la epistemología durante la mayor parte de su vida. Pero su obra sobre la filosofía de la mente y los fundamentos de las matemáticas se solapaba naturalmente con áreas que pertenecían tradicionalmente al dominio de los epistemólogos. Hacia el final de su vida, mientras estaba con Norman Malcolm en Ithaca en 1949, se sintió estimulado por los artículos de Moore a empezar a escribir sobre epistemología. Sus notas, que continuaron hasta dos días antes de su muerte, y que nunca fueron revisadas, se publicaron póstumamente en 1969 bajo el título de *On Certainty*. En esta obra, aunque no se menciona nunca el nombre de Descartes, Wittgenstein desarrolla una argumentación a tres bandas con Moore y el escéptico cartesiano.

Descartes había considerado los enunciados sobre el mundo externo, incluyendo nuestro propio cuerpo, como mucho más vulnerables a la duda que las simples proposiciones matemáticas (que, según él, no se podían poner en duda mientras estaban ante la mente, sino sólo retrospectivamente) y que las proposiciones acerca de nuestros propios estados mentales, por ejemplo, acerca de datos sensibles (a los que nunca puso en cuestión). Wittgenstein pensaba que Moore tenía razón frente a Descartes al afirmar que algunas proposiciones acerca del mundo externo (por ejemplo, 'esto es una silla') podían tener el mismo *status* epistemológico que las proposiciones matemáticas (OC 455, 651) y las proposiciones acerca de datos sentibles. Pero opinaba que Moore estaba en un error al pensar que esas proposiciones proporcionaban una prueba de la existencia del mundo externo (OC 209, 220), y en un error también al pensar que él conocía en absoluto esas proposiciones: no porque las proposiciones fueran falsas, sino porque la pretensión de tener conocimiento de ellas carecía de sentido (OC 6, etc.). Tanto Moore como el escéptico, afirmaba Wittgenstein, malentienden la naturaleza de la duda, del conocimiento y de la certeza en varios sentidos. Por esto, Wittgenstein, aun rechazando la argumentación de Moore contra el escéptico, podía presentar una refutación diferente de la posición escéptica: no tanto un argumento para mostrar la falsedad de la conclusión del escéptico, como un intento de poner de relieve la carencia de significado de sus procedimientos.

A lo largo de *On Certainty* Wittgenstein enuncia una serie de tesis acerca de la duda. (1) La duda necesita fundamentos. (2) La duda debe consistir en algo más que en la formulación verbal de la duda. (3) La duda presupone el dominio de un juego de lenguaje. (4) La duda fuera de un juego de lenguaje o referida a un juego de lenguaje en su conjunto es imposible. (5) La duda presupone certeza.

(1) *La duda necesita fundamentos.*—Esto lo repite Wittgenstein varias veces (OC 323, 458, 519). Descartes hubiera estado enteramente de acuerdo: por esta razón inventó el el genio maligno, para proporcionar una base a la duda cartesiana. Pero Descartes insistía, seguramente con razón, en que para suscitar la duda no hacía falta que el fundamento de la duda fuera cierto. Sin duda Wittgenstein hubiera considerado la hipótesis del genio maligno demasiado gratuita y especulativa como para constituir una base genuina. La mera imaginabilidad de no-p no es base para dudar de que p (OC 4). Pero si la duda cartesiana carece de base en esta medida, ¿es, por ello mismo, imposible, o simplemente irrazonable? Wittgenstein dice que hay una diferencia entre los casos en que la duda es irrazonable, y aquellos en que es lógicamente imposible; pero afirma que no hay una neta delimitación entre ellos (OC 454). La necesidad de bases no resuelve ella misma el problema de si la duda cartesiana es posible.

(2) *La duda debe consistir en algo.*—Si alguien duda de la existencia de objetos materiales, su duda no representa ninguna diferencia en la práctica (OC 120). No está, además, claro cómo podríamos imaginar en qué consistiría esa diferencia (OC 247). A lo sumo, parece, representa una diferencia en lo que él dice y siente (cf. OC 338 y ss.). 'Supongamos que una persona de conducta normal nos asegura que él sólo creía... que tenía manos y pies cuando no los veía, etc. ¿Podemos nosotros mostrarle', pregunta Wittgenstein, 'que esto no es así por las cosas que él hace (y dice)'? (OC 428). Descartes estaría de acuerdo en que su duda era especulativa, no práctica, e insistía además en esto contra aquellos que le acusaban de favorecer el ateísmo y la inmoralidad con su duda sistemática. Pero él diría que una duda meramente especulativa puede ser una duda real.

(3) *La duda presupone el dominio de un juego de lenguaje.*—Para expresar la duda de que p, debemos comprender lo que se significa al decir que p. A causa de esto, arguye Wittgenstein, la duda cartesiana en un cierto sentido se destruye a sí misma, puesto que es tan radical que se ve llevada a poner en cuestión los significados de las palabras utilizadas para expresarla. Esta línea de pensamiento es explorada muchas veces en *On Certainty*. 'Si usted no está cierto de algún hecho, usted no puede estar cierto tampoco del significado de sus palabras' (OC 114). 'Yo no sé si esto es una mano' presupone que yo sé lo que significa la palabra 'mano' (OC 306), pero envuelve irremisiblemente una duda acerca de ella también ('Si esto no es una mano, no sé lo que es una mano') (OC 369, 456). Esto parece una limpia crítica del cartesiano que duda: si Descartes ha de dudar realmente de todo lo que puede ser dudado, entonces debiera intentar dudar de los significados de las palabras que usa. Porque, como Wittgenstein señala, es un hecho empírico que las palabras castellanas, o latinas, tienen los significados que tienen: no es ni siquiera una verdad de la lógica o de la matemática (OC 306, 486). Pero si llevamos la duda cartesiana tan

lejos, se autorrefuta. Si el genio maligno me está engañando totalmente, entonces me está engañando acerca del significado de la palabra 'engañar'; y así 'El genio maligno me engaña totalmente' no expresa la duda total que se supone que significa (cf. OC 507).

Wittgenstein afirma incluso que no sólo la expresión de duda presupone que no se pone en duda el juego de lenguaje dentro del que es expresada, sino que en determinados casos la naturaleza del juego de lenguaje mismo puede excluir una duda acerca de la existencia. Alguien que pregunta '¿Es que no tengo derecho a dudar de la existencia de mis manos?' está pasando por alto el hecho de que una duda acerca de la existencia sólo funciona sobre la base de un juego de lenguaje, y en este caso no se ha sentado ningún juego de lenguaje apropiado (OC 24).

(4) *La duda universal es imposible.*—La duda se da dentro de determinados juegos. Wittgenstein nos invita a imaginar un estudiante que no deja que su profesor le explique nada porque constantemente le interrumpe con dudas acerca de la existencia de cosas, del significado de las palabras, etc. La impaciencia del profesor está justificada, porque la duda del alumno es hueca: no ha aprendido cómo plantear cuestiones, no ha aprendido el juego que se le está enseñando (OC 310-15). No poner cosas en duda es a menudo una precondición del aprendizaje de ciertos juegos (OC 329). El niño aprende creyendo al adulto, y la duda viene *después* de la creencia (OC 160). Es inconcebible que un niño pueda aprender el significado de palabras oyéndolas sólo en expresiones de incertidumbre. 'Una duda que dudara de todo no sería una duda' (OC 450). Incluso si fuera posible dudar de cada uno de los hechos presupuestos por nuestros juegos de lenguaje, no podríamos dudarlos todos (OC 232). Por ejemplo, el juego de lenguaje que opera con los nombres de la gente puede existir aunque los individuos se equivoquen acerca de sus nombres, pero presupone que carece de sentido decir que la mayoría de la gente está equivocada acerca de sus nombres.

(5) *La duda presupone certeza.*—La duda sólo es posible donde es posible la contrastación (OC 125) y la contrastación presupone algo que no se duda ni se contrasta (OC 163, 337). 'Nuestras dudas dependen del hecho de que algunas proposiciones están exentas de duda, son como si fueran los goznes sobre los que ésta gira' (OC 341). Por tanto, 'el mismo juego de dudar presupone certeza' (OC 115).

Wittgenstein, por tanto, excluye varios tipos de duda. Si hay ciertas proposiciones acerca de las cuales no podemos dudar, ¿hay también proposiciones acerca de las cuales no podemos equivocarnos? Lo segundo, desde luego, no se sigue de lo primero —puedo equivocarme acerca de p sin ser capaz de tomar en consideración la posibilidad de estar equivocado acerca de p—, y, además, todo lo que Descartes se proponía con su apelación a la veracidad de Dios era mostrar que donde no podemos dudar (donde percibimos algo con claridad y distinción), tampoco podemos equivocarnos.

Wittgenstein, a diferencia de Descartes, hace una neta distinción entre el error y otras formas de creencia falsa. Si alguien imaginara que había estado viviendo durante largo tiempo en un lugar distinto de donde realmente había estado viviendo durante ese tiempo, 'yo no llamaría a esto un error, sino un trastorno mental, quizás pasajero' (OC 71). La diferencia entre los dos es quizás que de un error se pueden dar razones, mientras que de un trastorno mental sólo pueden darse causas (OC 75). Si Moore afirmara proposiciones opuestas a sus proposiciones pensaríamos que estaba loco, no equivocado (155 y ss.), porque la equivocación tiene un lugar especial en un juego de lenguaje (OC 196). Dudar de *todos* nuestros cálculos es una señal de locura, no de error (OC 217). Si alguien dice que ha venido volando desde América hasta Inglaterra en los últimos días no puede estar cometiendo un error: sólo puede haberse equivocado de este modo si es un loco (OC 674-5).

La razón por la que Wittgenstein hace esta distinción es que el procedimiento para disuadir a alguien de una loca creencia —o, para el caso, de una duda loca— es completamente diferente del procedimiento para corregir un error.

> Si alguien me dijera que dudaba de que tuviera un cuerpo, lo tomaría por medio loco. Pero no sabría qué significaría intentar convencerlo de que lo poseía. Y si yo le hubiera dicho algo y hubiera disipado su duda, no sabría cómo ni por qué (OC 275).

Puedo cometer un error cuando estoy seguro de algo —por ejemplo, de la fecha de una batalla— y puedo rectificarlo apelando a una autoridad sin perder toda la fe en mi juicio. Pero no puedo cometer un error pensando que la tierra existía mucho antes de que yo naciera, o que doce por doce son ciento cuarenta y cuatro. Porque, ¿cómo podríamos imaginar que el error fuera corregido, y por qué habríamos de fiarnos de cualquier otro cálculo (OC 300-304)? Es imposible imaginar una situación en la que yo me viera forzado a admitir que mi creencia presente de que yo vivo en Inglaterra sea un error. Si vienen personas a visitarme y todas ellas declaran que no estoy en Inglaterra y ofrecen pruebas de ello, no me queda más remedio que pensar que o ellos se han vuelto locos o me he vuelto loco yo; también puedo sentirme llevado a pensar que yo he estado loco hasta este momento (OC 420). Pero no puedo verme *forzado* a cambiar mi opinión. Si sucediera algo calculado para hacerme dudar de mi propio nombre, habría ciertamente algo también que hiciera que parecieran dudosos los mismos fundamentos de estas dudas, y yo podría, por tanto, optar por aferrarme a mi vieja creencia (OC 512-16).

Un escéptico cartesiano podría sentirse impaciente con la distinción trazada entre equivocación y locura. Sin duda, podría decir, si es po-

sible que mi creencia sea falsa, entonces eso es suficiente para que surja la duda; es indiferente si la falsedad está basada en un sistema racional de creencias o es el resultado de alguna condición patológica (OC 74). ¿Es que Descartes mismo no usa brevemente la posibilidad de locura como una base de duda en la Primera Meditación antes de pasar al más conocido argumento del sueño?

> '¿Cómo podría negar que estas manos y este cuerpo estén en mí? A menos que yo mismo me parezca también a esos insensatos, cuyos cerebros están tan trastornados por los negros vapores de la bilis que afirman constantemente que son reyes, cuando en realidad son miserablemente pobres; o que están vestidos de oro y púrpura, cuando en realidad están desnudos; o que tienen la cabeza de barro, o que son calabazas, o que están hechos de cristal; pero entonces son locos, y no me parecería menos loco que yo los tomara como precedentes de mi propio caso'. ¡Hermoso argumento! Como si yo no fuera un hombre que habitualmente duerme por la noche y tiene las mismas impresiones (o incluso otras más disparatadas) durante el sueño que tienen estos hombres cuando están despiertos.

Wittgenstein respondería presumiblemente que la diferencia entre la locura y el error es que mientras el error implica juicio falso, en la locura no se hace ningún juicio en absoluto, ni verdadero ni falso. De modo que llegar a creer que uno está, o estaba, loco no implica la corrección de un juicio falso. 'No puedo estar cometiendo un error, pero algún día, con razón o sin ella, puedo pensar que me doy cuenta de que no era competente para juzgar' (OC 645).

Esto se desarrolla de manera más compleja en conexión con el argumento escéptico acerca del sueño. El argumento 'yo puedo estar durmiendo' carece de sentido, dice Wittgenstein, por esta razón: si yo estoy durmiendo esta observación está también siendo dormida y también está siendo dormido que estas palabras tienen algún significado (OC 383). Tenemos la impresión de que podemos dar un sentido a la suposición diciendo que puedo de repente, como si fuera, despertar, y decir 'ahora pienso, he estado soñando que vivo en Inglaterra, etc.'. Pero esto no puede suscitar duda sobre mi creencia actual, porque es igualmente imaginable que yo pueda despertar otra vez y declarar que mi primer despertar era un sueño (OC 642). Discutiendo la creencia de que uno ha venido volando desde América, Wittgenstein escribió:

> pero incluso si en tales casos no puedo estar en un error, ¿no es posible que esté drogado? Si lo estoy y si la droga me ha quitado la consciencia, entonces yo no estoy realmente ahora hablando y pensando. No puedo suponer seriamente que estoy soñando en este momento. Alguien que, en sueños, dijera 'estoy soñando', incluso aunque hablara de una forma audible, no tiene más razón que si dijera en su sueño 'está lloviendo', cuando de hecho estaba lloviendo. Incluso aunque su sueño estuviera de hecho conectado con el ruido de la lluvia (OC 676).

Siguiendo a Moore, Wittgenstein enumera una serie de proposiciones acerca de las cuales piensa que es imposible el error y también la duda. 'Yo no he estado nunca en la luna' no se puede dudar (OC 117); su contradictoria no se puede tomar seriamente en consideración (OC 226). 'Es cierto que nadie ha estado en la luna', escribió Wittgenstein precipitadamente. 'No se trata sólo de algo que personas razonables no hayan afirmado seriamente nunca, sino que todo nuestro sistema físico nos prohíbe creerlo' (OC 108). Otros ejemplos eran más felices. Dudar de que mi amigo tenga serrín en la cabeza sería una locura (OC 281). No puedo dudar de que tengo dos manos (OC 125); que tengo dos manos es una creencia irreversible, no estoy dispuesto a admitir nada que aparezca como una refutación de esa proposición (OC 245). En circunstancias muy especiales puede tener sentido una duda acerca de 'Esto es mi mano' (OC 413). 'Yo estoy viviendo en Inglaterra' no puede ser un error (OC 420). Como tampoco se puede llamar error a 'la tierra ha existido durante los últimos cien años' sin cambiar el papel que 'error' y 'verdad' desempeñan en nuestras vidas (OC 138).

Pero, como vimos en el último capítulo, decir que algo no se puede poner en duda o que no puede ser objeto de error, no es lo mismo que decir que puede ser conocido. Wittgenstein repite desde las *Untersuchungen* que decir que uno sabe que uno tiene un dolor no significa nada (OC 504); y añade 'sé dónde estoy sintiendo dolor', 'sé que lo siento *aquí*', es tan equivocado como 'sé que tengo un dolor' (OC 41). Decir 'sé que tengo un dolor' es dar una expresión equivocada a la verdad gramatical de que no hay tal cosa como dudar de que tengo un dolor. La verdad gramatical se podría expresar también así: 'La expresión «yo no sé» no tiene sentido en este caso.' Y por supuesto que de esto se sigue, dice Wittgenstein, que 'yo sé' no tiene sentido tampoco (OC 58).

Ahora bien, ¿son las proposiciones tipo Moore, tales como 'Aquí está mi mano', del todo iguales a las proposiciones acerca de la propia experiencia de uno? ¿Carece 'sé que ésta es mi mano' de sentido? Una vez más, como en el capítulo anterior, requiere esfuerzo conciliar las diversas cosas que Wittgenstein dijo acerca de este tema. Los siguientes parecen ser los hilos fundamentales en su concepción: (1) En 'yo sé que p', donde p es una proposición tipo Moore, el 'yo' es superfluo (OC 58, 100, 462, 587, 588), y en esta medida al menos la expresión es equivocada (OC 84, 401). (2) 'Yo sé que p', donde p es una proposición tipo Moore, puede tener un uso cotidiano en circunstancias lo suficientemente inusuales (OC 23, 258, 262, 347, 349, 387, 412, 433, 526, 596, 622). En esos

casos su significado es claro, pero no proporciona al filósofo una respuesta al escepticismo (OC 347). (3) A menos que sea posible dudar de que p, equivocarse creyendo que p, informarse uno mismo de que p, no se puede decir que uno sepa que p (OC 10, 372, 550, 564, 576). Por tanto, fuera de un contexto apropiado, decir que yo sé una proposición de tipo Moore no es simplemente superfluo, sino que carece de sentido (OC 461, 464, 347-50, 469). (4) Sin embargo, 'yo sé...' se usa a veces en el lenguaje ordinario con proposiciones de tipo Moore, bien como una expresión equivocada de una proposición gramatical (OC 58), o bien como lo que Wittgenstein llama técnicamente 'una manifestación' (OC 510), o bien como una expresión de capacidad lingüística (OC 371, 585-6). (5) Pero en ningún caso proporciona este tipo de 'yo sé que p' una respuesta para el escéptico (OC 520, 521). Desarrollaré cada uno de estos cinco puntos a partir del texto de Wittgenstein.

(1) *'Yo sé que p' no especialmente acerca de mí.* Las proposiciones que Moore escoge no son casos en los que él tenga un especial conocimiento que sea inaccesible al resto de nosotros, o información que él ha adquirido y otros no (OC 462). Moore escoge casos en los que parece que todos tenemos el mismo conocimiento que él o, mejor dicho, en los que, si él sabe estas cosas, entonces nosotros las sabemos también (OC 84, 100). En consecuencia, la sugerencia que 'yo sé' hace, la sugerencia de que se trata de un enunciado personal acerca del que habla, es equivocada (OC 84). Uno puede además preguntarse si hay realmente una diferencia entre lo que se dice con 'yo sé que eso es un...' y 'Eso es un...'. El hecho de que en la primera frase se mencione a una persona y en la segunda no, no muestra que tengan diferentes significados (OC 587). La verdad es, dice Wittgenstein, que 'yo sé' tiene significado sólo cuando es pronunciada por una persona (no podría haber, por ejemplo, un letrero impersonal en una jaula del zoo que dijera 'yo sé que esto es una cebra'). Pero en un caso así es indiferente si lo que se usa es 'yo sé' o 'eso es' (OC 588), a menos que sea una cuestión de grado de certeza (OC 485).

(2) *Circunstancias especiales pueden dar un uso a 'yo sé que p'.* Wittgenstein admite que en circunstancias poco usuales las proposiciones de tipo Moore pueden tener un uso, pero no un uso que represente una ayuda contra el escéptico. Por ejemplo:

> Si yo no sé si alguien tiene dos manos (por ejemplo, si le han sido amputadas o no), le creeré cuando me asegura que tiene dos manos, si es persona de fiar. Y si él dice que lo *sabe,* eso sólo puede significar para mí que él ha podido asegurarse y, por tanto, que sus manos no están, por ejemplo, ocultas todavía por ropas y vendajes, etc., etc. Mi creencia en el hombre digno de crédito puede proceder de mi admisión de que le es posible asegurarse. Pero alguien que dice que quizá no hay objetos físicos no hace semejante admisión (OC 23).

Y, por tanto, es inútil que una persona merecedora de crédito como Moore asegure al escéptico que sabe que tiene dos manos. Wittgenstein imagina varias situaciones para el uso de las proposiciones tipo Moore; 'yo sé que siempre he estado cerca de la superficie de la tierra' (para decírselo a una tribu que piensa que usted ha venido de la luna) (OC 264). 'Sé que eso es un árbol' (alguien que se lo dice a sí mismo preocupado por su pérdida de vista) (OC 349). Wittgenstein dice que no puede encontrar una situación para 'sé que soy un ser humano', pero piensa que incluso a esta expresión se le puede dar un sentido (OC 622). 'Para cada una de estas frases yo puedo imaginar circunstancias que las conviertan en un movimiento de uno de nuestros juegos de lenguaje, y al hacerlo pierde todo lo que tiene de filosóficamente sorprendente' (OC 622).

(3) *Fuera de situaciones apropiadas, 'yo sé que p' carece de sentido.* Un filósofo puede decir cosas tales como 'yo sé que esto es un árbol' para demostrarse a sí mismo o a algún otro que *sabe* algo que no es una verdad matemática o lógica (OC 350). Pero sin las circunstancias apropiadas una expresión semejante pierde todo sentido: es como decir '¡Abajo con él!' fuera de todo contexto, o como pensar que uno está serrando algo por el hecho de estar haciendo movimientos como de sierra con la mano en el aire (OC 350). Si, mientras hablo con un amigo, digo de repente 'Sabía desde siempre que usted era así', ésta no es simplemente una observación superflua, aunque verdadera; es más bien como las palabras 'Buenos días' usadas de repente en medio de una conversación (OC 464). Wittgenstein da de esto una serie de razones diferentes, ninguna de ellas suficientemente clara como para ser convincente. Una es que la información de que si yo sé que esto es una mano merece la pena que lo comunique, arroja duda sobre su verdad (OC 461). Otra es que la falta de contexto apropiado significa que el sentido de la observación está indeterminado: 'yo sé que eso es un árbol' no tiene significado enfocado, del mismo modo que:

> ...las palabras 'yo estoy aquí' tienen significado sólo en ciertos contextos, y no cuando yo las digo a alguien que está sentado enfrente de mí y me ve claramente. Y no porque sean superfluas, sino porque su significado no está determinado por la situación, y, sin embargo, está necesitado de tal determinación (OC 348).

La última cláusula consiste en distinguir entre esa oración y '2 + 2 = 4', que no requiere tal determinación (OC 10). Wittgenstein sabe que oraciones tales como 'yo sé que hay un hombre enfermo yaciendo aquí',

usadas en situaciones inapropiadas, no parecen carentes de sentido, sino afirmaciones de cajón; pero él dice que esto es 'sólo porque uno puede imaginar fácilmente una situación que las cumpla, y uno piensa que las palabras «yo sé que...» están siempre en su lugar allí donde no hay duda y, por tanto, incluso cuando la expresión de duda sería ininteligible' (OC 10). Esta última es la razón que con más frecuencia aduce para rechazar el 'yo sé' de Moore, a saber: que 'yo sé que p' tiene sentido sólo cuando 'yo no sé', 'yo dudo', 'comprobaré si...' tienen también sentido (OC 574). 'Yo sé' está en su lugar allí donde se me puede preguntar '¿Cómo lo sabe usted?', y puedo replicar especificando una de entre varias maneras de averiguarlo (OC 483-4, 550, 564, 576). 'Yo sé que p' está en su lugar allí donde yo puedo dar fundamentos para p que son más seguros que p; pero no puedo dar para la proposición de que yo tengo dos manos fundamentos más seguros que la proposición misma (OC 243, 250).

(4) *Otros usos de 'yo sé'.* 'Yo sé que aquí está mi mano', como 'yo sé que tengo un dolor', puede ser una expresión equivocada de la verdad lógica, o gramatical, de que no hay una duda en este caso (OC 58). Wittgenstein dice también 'Si yo digo «por supuesto que sé que eso es una toalla», yo estoy haciendo una manifestación *(Ausserung)*. No he pensado en una verificación. Para mí es una manifestación inmediata'. Por 'manifestación' en sus restantes obras parece significar Wittgenstein una expresión pre-proposicional de un estado mental: por ejemplo, 'yo tengo un dolor', considerada como un grito de dolor, no como una información (OC 510). Así también 'yo sé que esto es una mano' puede significar: yo puedo jugar juegos de lenguaje con 'mano' —hacer enunciados como 'tengo un dolor en esta mano' o 'esta mano es más débil que la otra'—, juegos de lenguaje en los que no hay duda respecto de la existencia de la mano (OC 371). Pero Wittgenstein dice que él preferiría reservar 'yo sé' para los casos en los que se usa para el intercambio normal de conversación (OC 1570).

(5) *Las proposiciones de Moore y el escéptico.* Sorprendentemente, hay uno o dos pasajes en los que Wittgenstein parece estar de acuerdo en que Moore conoce las proposiciones tipo Moore. Por ejemplo, 'Moore tiene todo el derecho a decir que él sabe que hay un árbol enfrente de él. Naturalmente, puede equivocarse' (OC 520; cf. también OC 532). Pero continúa diciendo que, esté equivocado o no en esto, no puede ayudar a Moore en su defensa contra el escéptico. Porque si se trata del tipo de cosa de la que se puede tener conocimiento, diciendo 'yo sé' no se prueba que uno sepa (OC 487-9). Por otra parte, si 'yo sé' se usa en un contexto en el que carece de sentido, entonces Moore ha caído en el mismo error que el escéptico que ha intentado dudar donde la duda carecía de sentido. Porque la posibilidad de la duda y la posibilidad del conocimiento van juntas (OC 10, 450). De cualquier modo, es un error responder a la aser-

ción del escéptico de que no podemos conocer nada diciendo 'yo lo conozco' (OC 521).

Wittgenstein creía que la razón de que pensemos que se puede dar sentido al 'yo sé que aquí está mi mano' de Moore es que pensamos que el conocimiento es un estado mental o psíquico especialmente infalible, del que uno puede dar cuenta. Arguye en contra de esta idea muchas veces: 'Yo sé' difiere de 'yo creo', 'yo presumo', 'yo dudo', en que puede ser equivocado (OC 21). A diferencia de 'tengo un dolor', es una manifestación sujeta a duda (OC 178). Uno puede decir 'El lo cree, pero no es así', pero no 'él lo sabe, pero no es así'; esto, sin embargo, no quiere decir que la creencia y el conocimiento sean dos estados mentales diferentes: el estado mental de convicción puede ser el mismo ya se trate de conocimiento o de falsa creencia (OC 42, 308). Wittgenstein parece acusar a Moore de suscribir el siguiente argumento falaz: el conocimiento es un estado mental; yo soy infalible acerca de mis pecados mentales; de modo que si yo digo con verdad que sé que p, yo sé que p; pero si yo sé que p, entonces p; luego si yo digo que sé que p, entonces p (OC 13, 90, 356). En la medida en que el conocimiento, en cuanto estado mental, difiere de la creencia, en esa medida es en lo que es un tipo de creencia que excluye la duda y el deseo de ulteriores contrastaciones (OC 356, 368); pero este estado de la mente no da, desde luego, garantía de verdad (OC 356). Me parece dudoso que Moore acepte esta forma falaz de argumentación. Esta crítica de Wittgenstein habría estado mejor dirigida contra Descartes, que creía además que había un estado mental ('percepción clara y distinta') que —en virtud de la veracidad del Creador— garantizaba la verdad.

Aunque Wittgenstein no se sentía inclinado, en general, a mostrarse de acuerdo con Moore en que había ciertas proposiciones que él *conocía* y que probaban la existencia del mundo externo, pensaba que Moore tenía razón en que había ciertas proposiciones empíricas que tenían un *status* especial. El prefería descubrir este *status* diciendo que hay proposiciones que 'están firmes' para nosotros, que 'son sólidas' (OC 112, 116, 151).

> Cuando Moore dice que él *sabe* tal y tal está realmente enumerando una serie de proposiciones empíricas que afirmamos con una contrastación especial; esto es, proposiciones que tienen un papel lógico peculiar en el sistema de nuestras proposiciones empíricas... Todas ellas tienen un papel similar en el sistema de nuestros juicios empíricos. Así, por ejemplo, a ninguna de ellas llegamos como un resultado de investigación (OC 136-8).

Son proposiciones 'empíricas' de una manera más bien especial: no son los resultados de una investigación, sino los fundamentos de la indagación: ellas son, por así decir, proposiciones empíricas fosilizadas que forman canales para las proposiciones ordinarias, fluidas (OC 87 y ss., 95-9; cf. 657). Están situadas en la vasta frontera que separa las proposiciones

empíricas y las proposiciones lógicas (OC 139 y ss.). 'Las proposiciones de la forma de las proposiciones empíricas, y no sólo las proposiciones de la lógica, constituyen el fundamento de todo operar con pensamientos' (OC 401). No son, como las proposiciones empíricas ordinarias, proposiciones acerca de (partes del) mundo: ellas son las que componen nuestra imagen del mundo. Una imagen del mundo no se aprende a partir de la experiencia. 'Yo no alcanzo mi imagen del mundo sintiéndome satisfecho de su corrección; no lo hago tampoco porque esté satisfecho de su corrección. No: ella es el fondo heredado contra el que yo distingo entre verdadero y falso' (OC 94).

En nuestra imagen del mundo están concluidas no sólo proposiciones que parecen versar acerca de objetos simples de la percepción (como 'aquí hay una mano'), sino también proposiciones que parecen proposiciones científicas, como, por ejemplo, 'hay un cerebro dentro de mi cráneo' (OC 4, 118, 207, 281, 284, 327); 'el agua hierve a cien grados centígrados' (OC 555, 558, 567, 599, 618). Cuando convencemos a alguna persona, más primitiva que nosotros, de que acepte nuestra imagen del mundo, esto no ocurre porque le demos bases para probar la verdad de estas proposiciones; más bien lo que ocurre es que lo convertimos a una nueva manera de ver el mundo, y tenemos que apelar a nociones tales como la simplicidad y riqueza de los sistemas (OC 92, 286). El papel de esas proposiciones es completamente diferente del de los axiomas en un sistema: no es como si primero se aprendieran y luego se sacaran conclusiones de ellas. Los niños no las aprenden (OC 476): las tragan, por así decir, con lo que aprenden.

> Es completamente seguro que los motores de los coches no nacen de la tierra. Tenemos la sensación de que si alguien pudiera creer lo contrario, podría creer *todo* lo que nosotros sabemos que es falso, y podría poner en cuestión todo lo que nosotros sostenemos como seguro.
>
> Pero ¿cómo encaja *esta* creencia con el resto? Nos gustaría decir que alguien que pudiera creer eso no acepta todo nuestro sistema de verificación.
>
> El sistema es algo que un ser humano adquiere por medio de la observación y de la instrucción. Intencionadamente no digo 'aprende' (OC 279).

Cuando empezamos por vez primera a creer algo, no creemos una sola proposición, sino todo un sistema: la luz amanece gradualmente sobre el todo. Es un sistema en el que las consecuencias y las premisas se apoyan mutuamente. El sistema no es tanto un conjunto de axiomas, un punto de partida, como el elemento total en el que todos los argumentos tienen su vida (OC 105).

La razón de esto es que las proposiciones de este sistema son el fundamento sobre el que se construyen los juegos de lenguaje de argumentar, contrastar, etc. (OC 403, 446, 524, 558, 617).

> Si yo digo '*Asumimos* que la tierra ha existido durante muchos años en el pasado', o algo similar, entonces suena, desde luego, extraño que *asumamos* tal cosa. Pero en el sistema entero de nuestros juegos de lenguaje ello pertenece a los fundamentos. La asunción, podríamos decir, forma la base de la acción, y, por tanto, naturalmente, del pensamiento (OC 411).

Aunque estas proposiciones dan los fundamentos de los juegos de lenguaje, no proporcionan bases, o premisas, para juegos de lenguaje.

> Dar fundamentos... justificar las pruebas, llega a un fin; pero el fin no son ciertas proposiciones que nos aparecen inmediatamente como verdaderas, es decir, no es una especie de *visión* por nuestra parte; es nuestro actuar, que yace en el fondo del juego de lenguaje (OC 204; cf. OC 110, 559).

Descartes, pienso, no se hubiera inmutado ante la sugerencia de que algunas proposiciones permanecen firmes porque son el fundamento de todo pensamiento. Porque la hipótesis del genio maligno era precisamente una versión de la suposición de que la naturaleza humana, con todos sus juegos de lenguaje de razonar y contrastar, era radicalmente deficiente y errada. Pero entonces Wittgenstein no piensa que al escéptico pueda respondérsele: sólo puede reducírsele al silencio.

Al describir los fundamentos de los juegos de lenguaje, Wittgenstein se vio llevado varias veces, en estos últimos días de su vida, a formulaciones que recordaban el lenguaje de su juventud. Jugó con la idea de decir que el juego de lenguaje debe mostrar, más bien que decir, los hechos que lo hacen posible (OC 618). Y habiendo dicho 'Toda proposición empírica puede ser transformada en un postulado', comentó: '¡Todo esto suena demasiado al *Tractatus!*' (OC 321). Y, finalmente, quince días antes de su muerte:

> ¿No estoy yo cada vez más cerca de decir que, a la postre, la lógica no puede ser descrita? Debe usted observar la práctica del lenguaje, y entonces lo verá (OC 501).

Hay un eco inequívoco de la primera anotación hecha en su cuaderno de 1914:

> La lógica debe cuidar de sí misma (NB 2).

CAPITULO 12

La continuidad de la filosofía de Wittgenstein

Tenemos trazado ya ahora la evolución del pensamiento de Wittgenstein desde sus primeros hasta sus últimos escritos. Debido a que el *Tractatus* y las *Untersuchungen* fueron las primeras obras suyas que se publicaron, y debido también a que hay marcadas diferencias de estilo y contenido entre ellas, fue extendiéndose la idea de que Wittgenstein había sido el padre de dos filosofías totalmente distintas y desconectadas. La publicación póstuma de las obras escritas por los años treinta muestra que esta visión es demasiado simple. Hay muchas conexiones entre la primera y la última obra, y muchos supuestos comunes a ambas. En este capítulo final espero poner esto de relieve.

El contraste que corrientemente se establece entre el *Tractatus* y las *Untersuchungen* se centra en tres puntos principales. (1) En el *Tractatus,* Wittgenstein propone un atomismo metafísico: los elementos últimos del lenguaje son nombres que designan objetos simples, siendo cada una de esas proposiciones independiente de las demás de ese tipo. En las *Untersuchungen* se arguye que las palabras 'simple' y 'complejo' no tienen significado absoluto, y la búsqueda de proposiciones elementales independientes últimas aparece como una ilusión. (2) En el *Tractatus,* Wittgenstein está interesado en las estructuras formales de la lógica simbólica como llave para entrar en la esencia ideal de la proposición y del lenguaje; en las *Untersuchungen* ha abandonado la idea de que el lenguaje tiene una esencia y se consagra al estudio de las locuciones del lenguaje ordinario. (3) Mientras que el *Tractatus* sostenía que las oraciones tenían significado o sentido porque eran pinturas, las *Untersuchungen* dicen que el significado de una oración es su uso o empleo o aplicación; la concepción de que una oración con significado es una pintura resulta reemplazada en la última fase de su pensamiento por la idea de que el sentido de una oración está determinado por las circunstancias en la que es proferida y el juego de lenguaje al que pertenece.

El primero de estos contrastes me parece exacto; el segundo, en parte exacto y en parte equivocado, y el tercero, casi totalmente equivocado. Con el fin de justificar estos juicios, propongo examinar los tres contrastes uno por uno.

(!)

Hemos visto ya en el capítulo 6 cómo Wittgenstein abandonaba, paso a paso, el atomismo del atomismo lógico. Ha sido una equivocación, viene a decir, tratar del mismo modo los hechos y los complejos de objetos.

> Un complejo no es como un hecho. De un complejo yo digo, por ejemplo, que se mueve de un lugar a otro; pero de un hecho, no. Sin embargo, que este complejo está ahora allí, es un hecho... Decir que un círculo rojo consta de rojez y circularidad, o es un complejo de estas partes componentes, es un mal uso de estas palabras, es un error (Frege sabía esto y me lo dijo) (PG 200).

Es igualmente erróneo decir que el hecho de que este círculo es rojo es un complejo cuyas partes componentes son el círculo y la rojez. Esto lo escribió en el apéndice a las *Bemerkungen* (PB 301), que aparece también como apéndice a la *Grammatik* (PG 199); y repitió esto mismo en el *Blue Book* (BB 31). Estas observaciones parecen estar dirigidas contra el *Tractatus,* aunque si hubieran sido escritas por algún otro uno diría que reflejaban una mala comprensión de esta obra. Por la época en que escribió las *Untersuchungen,* Wittgenstein se oponía a esta idea de análisis, incluso aplicada a complejos espaciales perfectamente claros. El enunciado 'mi escoba está en el rincón' versa acerca del complejo mi escoba, cuyas partes componentes son el palo y el cepillo; pero del hecho de que la escoba tenga partes no se sigue que la oración acerca de ella tenga partes que correspondan a aquéllas (PI I, 60).

Las *Philosophische Untersuchungen* contienen una crítica larga y detallada de la noción de simplicidad tal como se usa en el *Tractatus* (PI I, 39-64)[1]. Uno se siente inclinado a argüir que los nombres deben realmente significar simples, dice, porque si un nombre significa un complejo (como ocurre con los nombres propios ordinarios) hay el peligro de que el complejo se disuelva; si esto sucede, entonces el nombre no tendrá significado y las oraciones que lo contengan carecerán de sentido. Este argumento, dice, es inválido, porque no es verdad que una palabra no tenga significado si nada corresponde a ella: esto es confundir el significado de un nombre con el objeto que ostenta ese nombre (PI I, 40-45). Wittgenstein continúa arguyendo que la misma simplicidad no es una noción simple y que la simplicidad absoluta carece de sentido; qué es lo que se considera como 'simple' y qué como 'complejo' depende de cuál sea el juego de lenguaje que estamos usando (PI I, 47-65). Donde es posible el análisis, uno no pensaría que la forma analizada de una oración es más fundamental que la forma no analizada (PI I, 60-65).

[1] Esta sección muestra cómo, a pesar de las apariencias, las *Philosophische Untersuchungen* están construidas sobre las mismas líneas, y podían haber sido numeradas de la misma manera que el *Tractatus.* Por ejemplo, si 39 fuera n., entonces 40 sería n.1, 41, n.11, 42, n.12, 43, n.13, 44, n.2, 45, n.21, 46, n.3, 47, n.31, 48, n.32, 49, n.321, 50, n.322, 51, n.323, 52, n.3231.

En el *Tractatus,* Wittgenstein había argumentado que, si no hubiera objetos simples, entonces el si una proposición tiene sentido dependería de si otra proposición era verdadera (TLP 2.0201-2.0211). Es decir, si toda proposición versara acerca de un complejo, toda proposición dependería para su sentido de la verdad de otra proposición que enuncia la existencia de ese complejo, y así *ad infinitum.* Wittgenstein ahora argüía que el significado de una oración que contiene un nombre como 'Moisés' no depende para su significado ni de la existencia de Moisés (PG 64; PI I, 40) ni de que el usuario del nombre tenga preparada una descripción definida para sustituir al nombre (PI I, 79). La sustitución de esa descripción no es ni necesaria (PI I, 79) ni suficiente (PI I, 87) para remover toda duda acerca del significado del nombre; el nombre se usa sin un significado fijo, pero esto no le priva de su utilidad en el lenguaje. Puesto que no es analizable en una descripción definida, el sentido de una oración que lo contiene no depende de la verdad de una proposición que dice que se satisface la descripción definida, y el regreso al infinito temido en el *Tractatus* no comienza.

El rechazo del atomismo del *Tractatus* conduce a una revisión de la noción del análisis filosófico. Si el lenguaje ordinario no es analizable en un lenguaje que contenga sólo nombres de simples, la tarea de la filosofía por respecto al lenguaje ordinario no puede ser la establecida en el *Tractatus.* Pero es importante no sobrestimar el contraste entre la actitud de las dos obras hacia el lenguaje ordinario.

Ambas obras insisten en que las oraciones del lenguaje ordinario están, tal como están, en perfecto orden lógico (TLP 5.563; PI I, 98). Ambas obras insisten en que el lenguaje es una parte de la historia natural humana (TLP 4.001; PI I, 25). Ambas señalan que el lenguaje ordinario es un ropaje engañoso, y que lo que oculta son las diferencias entre expresiones que parecen similares (TLP 4.002; PI I, 224). Ambas usan los mismos ejemplos para ilustrar esto: las diferencias entre el 'es' en 'la rosa es roja', 'dos por dos es cuatro', 'Dios es' (TLP 3.323; PG 53; PI I, 558). En ambos casos las diferencias que están ocultas por la apariencia uniforme de las palabras escritas y habladas se hacen patentes mediante una consideración de su uso o aplicación (TLP 3.143, 3.362; PI I, 11).

Hay una diferencia de énfasis, sin embargo, en cada uno de estos paralelismos. Del hecho de que las oraciones del lenguaje ordinario estén en orden el *Tractatus* concluye que, a pesar de las apariencias, ellas tienen ya un sentido perfectamente definido; las *Untersuchungen* concluyen que esa definitividad de sentido no es un requisito para el orden lógico (PI I, 99-100). El *Tractatus,* al hablar de la naturaleza humana, insiste en la complicación del lenguaje; las *Untersuchungen,* en su llaneza. Las diferencias que el disfraz del lenguaje oculta son en el *Tractatus* especialmente diferencias entre nombres, descripciones y proposiciones (TLP 3.143; 3.261); en las *Untersuchungen,* especialmente tipos diferentes de nombres (PI I, 383), tipos diferentes de descripciones (PI I, 290), tipos diferentes de

verbo y proposición (PI 339, 693; Z 123, 472). Sobre todo, en las *Untersuchungen* Wittgenstein ha reflexionado en detalle, cosa que no hacía en el *Tractatus,* sobre lo que estaba implicado en el uso o aplicación de una palabra. En el *Tractatus* el uso de una palabra es su relación con los signos primitivos, y, a través de ellos, con los simples que denotan. En las *Untersuchungen* el uso de una palabra es la parte que desempeña en un juego de lenguaje, en la forma de vida (cf. TLP 2.0271; PI II, 226).

En su crítica de la filosofía de la lógica del *Tractatus,* en PI I, 89-137, Wittgenstein selecciona con fines críticos la comprensión equivocada del papel del ideal en el lenguaje. El *Tractatus* veía las formulaciones puras inequívocas imaginadas por la lógica de Frege y Russell no como un objeto de comparación con el que nuestro lenguaje pudiera ser contrastado (PI I, 130-31), o como una extrapolación irreal a partir de nuestros procesos determinados de análisis clarificatorio (PI I, 91), sino como algo que ya estaba presente en la proposición. Puesto que, obviamente, no estaban presentes en la letra de la proposición, deben estar presentes en la proposición, tal como está en el pensamiento, un extraño intermediario entre oración y hecho, oculto y oscuramente percibido en el medio de la comprensión (PI I, 94, 102); un fantasma no-espacial, no-temporal (PI I, 108). Las *Untersuchungen* consideran una equivocación buscar algo común a todas las proposiciones, y una doble equivocación buscarlo en una estructura mental. De hecho, 'proposición', como 'juego', es un término que indica parecidos de familia (PI I, 108); pero todos los miembros de la familia son fenómenos espaciales y temporales con propiedades físicas. Estamos todavía buscando la esencia del lenguaje (PI I, 92; PB 85), pero la esencia no es algo misterioso que yazga bajo la superficie o que haya de ser traído a la luz mediante el análisis, sino 'algo que ya está a la vista y que podemos estudiar mediante una reordenación' *(ibid.).*

Cuando Wittgenstein escribió el *Tractatus* pensaba que nociones tales como *nombrar, comparar, pensamiento, regla,* no demandaban una investigación filosófica especial. No era que fueran nociones poco complicadas, sino que esas complicaciones pertenecían a la psicología empírica y no a la filosófica (TLP 3.263, 4.1121). A comienzos de los años treinta, como hemos visto, Wittgenstein llegó a ver que el examen de esas nociones pertenecía al estudio de la naturaleza del simbolismo y, por tanto, a la filosofía. Así, mientras en el *Tractatus* la noción de lectura se introducía brevemente como una comparación de pasada que ilustraba la naturaleza pictórica de la proposición (TLP 4.011), las *Untersuchungen* contienen un examen minucioso del contexto (PI I, 156 y ss.). Las investigaciones detalladas sobre éste y otros conceptos afines le llevaron a creer que el dato sobre el que reposa el lenguaje, el marco en el que encaja, no viene dado por una estructura de átomos inmutables (PB 72), sino por un modelo cambiante de formas de vida insertas en una básica naturaleza humana común.

Aunque no cesó de investigar la esencia del lenguaje, pasó a pensar que se había equivocado al buscar la esencia en una estructura común que recorría todas las proposiciones. Términos generales tales como 'juego', 'lenguaje', 'proposición', se aplicaban no sobre la base del reconocimiento de rasgos comunes, sino sobre la base de parecidos de familia. Sin embargo, el concepto de parecido de familia deja espacio para la noción de convergencia con, y divergencia de, un paradigma, en el sentido en que los números naturales son el paradigma para el concepto 'número', un concepto de parecidos de familia (PG 113; PI I, 67). Yo creo que el paradigma sobre el que converge la noción de proposición —el paradigma por respecto al cual Wittgenstein ha señalado cuidadosamente las desviaciones— es la proposición concebida de acuerdo con las partes lógicas de la teoría pictórica.

Hemos señalado ya que la teoría de la pintura sobrevivió al abandono de la metafísica del atomismo lógico. Después de este abandono, el 5 de enero de 1930, Wittgenstein podía decir a Waismann: 'Lo esencial en una proposición es que... es una pintura' (WWK 90). El desarrollo de las nociones de juegos de lenguaje y parecidos de familia requería la modificación radical, pero no el abandono, de la teoría. En la *Grammatik,* Wittgenstein señala que la armonía entre pensamiento y realidad, como todo lo metafísico, ha de encontrarse en la gramática del lenguaje. Continúa:

> En lugar de armonía, concordancia de pensamiento y realidad, uno podría decir aquí: la pictoricidad del pensamiento. Pero ¿es la pictoricidad una concordancia? En el *Tractatus* dije algo así: es una concordancia de formas. Pero esto es un error (cf. PG 212). Cualquier cosa puede ser la pintura de cualquier otra cosa si extendemos suficientemente el concepto de pintura. Si no, tenemos que explicar a qué llamamos una pintura de algo, y también a qué queremos llamar la concordancia de la pictoricidad, la concordancia de forma.
>
> Porque lo que yo he dicho viene precisamente a esto: a que toda proyección, cualquiera que sea su método, debe tener algo en común con lo proyectado. Pero esto sólo significa que yo estoy aquí extendiendo el concepto de 'tener en común' y haciéndolo equivalente al concepto general de proyección. Estoy, por tanto, limitándome a llamar la atención sobre una posibilidad de generalización (que, desde luego, puede ser muy importante) (PG 163).

Y continuaba, en un pasaje que le pareció lo suficientemente importante como para reproducirlo en las *Philosophische Untersuchungen* (PI I, 429):

> La concordancia, la armonía de pensamiento y realidad consiste en esto: si yo digo falsamente que algo es rojo, entonces, para todo eso, eso no es rojo. Y cuando yo quiero explicar la pa-

labra 'rojo' a alguien, en la oración 'eso no es rojo', lo hago señalando algo rojo.

Llegó a afirmar en la *Grammatik* que podemos decir que una oración debe ser una pintura, si puede mostrar cómo actuar; pero esto sólo quiere decir que uno puede actuar sobre una oración como uno puede actuar sobre una pintura. 'Decir que una oración es una pintura hace resaltar ciertos rasgos en la gramática de la palabra «oración»' (PG 163). Y Wittgenstein llamó la atención sobre la diferencia entre diferentes tipos de pintura —pinturas históricas, pinturas costumbristas, etc.— (PG 164).

En un pasaje posterior de la *Grammatik* Wittgenstein llamó la atención sobre las diferentes maneras en que se pueden emplear las pinturas; en particular, sobre las diferencias entre que una pintura muestre lo que es el caso y que muestre lo que ha de ser el caso (PG 212). Este es un punto sobre el que volvió en las *Untersuchungen:*

> Imaginemos una pintura que representa a un boxeador en una determinada posición. Ahora bien, esta pintura se puede usar para decir a alguien cómo debiera estar, cómo debiera ponerse, o como no debiera ponerse, o como un hombre determinado está en tal lugar, etc. Podríamos (utilizando el lenguaje de la química) llamar a esta pintura un radical de proposición (PI I, p. 11).

Y continuaba, en la *Grammatik:*

> Podríamos decir que un dibujo de trabajo sirve como una pintura del objeto que el trabajador ha de manufacturar a partir de ella. Y uno podría aquí denominar 'método de proyección' a la manera como el trabajador ha de convertir ese dibujo en un objeto. Podríamos entonces decirlo de esta manera: el método de proyección es un intermediario entre el dibujo y el objeto, va desde el proyecto al producto. De este modo el método de proyección es comparable a las líneas de proyección que van de una pintura a otra. Pero si el método de proyección es un puente, es un puente que no se construye hasta que se emplea el dibujo (PG 213).

Incluso con las líneas de proyección, una pintura deja abiertos varios modos de empleo, y no es posible ninguna determinación 'etérea' del objeto. Las líneas de proyección pertenecen a la pintura, pero no así el método de proyección (PG 213; cf. TLP 2.1513).

Una de las pocas observaciones contenidas en las *Philosophische Untersuchungen* que versa explícitamente acerca de la proposición como una pintura recoge este punto: 'Pensar en una proposición como en una cosmo-imagen de los hechos tiene algo de equivocado: uno tiende a pensar sólo en pinturas tales como las que cuelgan de nuestras paredes: pinturas que parecen simplemente retratar cómo se ve una cosa, cómo es. Estas pinturas son, por así decir, ociosas' (PI I, 291; Z 244).

Todos estos pasajes parecen sugerir que la teoría de la pintura no es que sea falsa, sino más bien que necesita un complemento; que la teoría del significado como uso es un complemento más que un rival de la teoría de la pintura. Ello incide en el tema —tan tocado desde los años treinta— de que los signos por sí mismos son muertos y necesitan el uso que les da vida (PG 132; BB 4; PI I, 430-33).

En el *Blue Book* Wittgenstein dice que, aunque la proposición es una pintura, no es una pintura por semejanza (es decir, una pintura cuyo éxito depende de que se parezca a lo pintado, como un retrato). Nos sentimos inclinados a evocar la noción de una sombra de un hecho, dice, porque los hechos que hacen verdaderos nuestros pensamientos no siempre existen y, por tanto, no pueden ser los hechos que pensamos, sino algo vago, parecido al hecho. Pero

> si conservamos en la mente la posibilidad de una pintura que, aunque correcta, no guarda similaridad con su objeto, la interpolación de una sombra entre la oración y la realidad pierde todo su sentido. Porque ahora la sentencia misma puede servir como esa sombra. La oración misma es precisamente esa sombra, que no tiene la más ligera semejanza con lo que representa. Si tuviéramos dudas acerca de cómo la oración 'El King's College está ardiendo' puede ser una pintura, nos basta con preguntarnos: ¿Cómo explicaríamos lo que la oración significa? Esa explicación puede consistir en definiciones ostensivas (BB 37).

Esto no entra en conflicto con el *Tractatus*. También aquí la similaridad entre la oración y el hecho era algo muy abstracto ('la misma multiplicidad lógica'), completamente distinto de las imágenes mentales que en el *Blue Book* se cotejaban con las palabras de la oración.

Más arriba dí una lista de ocho tesis que componían el aspecto lógico de la teoría de la pintura. Voy a mostrar ahora cómo fueron modificadas más tarde.

(1) *Una proposición es esencialmente compuesta* (TLP 4.032). En 1930 Wittgenstein decía que era más correcto afirmar que la proposición debe ser un caso concreto de una regla general para la construcción de signos (WWK 107). En las *Untersuchungen* admite juegos de lenguaje simples en los que no puede trazarse la distinción entre palabra y oración (PI I, 19). Pero si algo ha de ser una genuina proposición de sujeto-predicado, entonces el sujeto y el predicado deben ser genuinamente distintos, como vimos hace dos capítulos al considerar el argumento del lenguaje privado.

(2) *Los elementos de la proposición están convencionalmente correlacionados con elementos de la realidad* (TLP 3.312, 3.342). Con el abandono de la noción de simples absolutos, la realidad no tiene 'elementos' independientes de la existencia de algún juego de lenguaje. La convención humana opera en la erección del juego de lenguaje más bien que en la nuda relación de las palabras con los objetos; y la convención debe incluir concordancia en el juicio tanto como en las definiciones, si es que el lenguaje ha de ser un medio de comunicación (PI I, 242). Las convenciones deben estar basadas en uniformidades de naturaleza (PI I, 240).

(3) *Los elementos combinados hacen sentido sin convención ulterior* (TLP 4.024, 3.318). En las *Untersuchungen* Wittgenstein negaba que comprendiéramos siempre una oración —aunque comprendiéramos sus palabras— combinada gramaticalmente de una manera correcta (por ejemplo, 'son las cinco por el sol' [PI I, 350; BB 48-9]). Pero no hay aquí una gran diferencia entre su primera y su última filosofía. Ya en el *Tractatus* hay ejemplos de oraciones gramaticalmente correctas, cuyas palabras entendemos, que son ininteligibles (TLP 4.1274, 5.473, 5.4733, etc.). Y todavía en el *Blue Book* Wittgenstein admite que nosotros entendemos la proposición 'yo me como una silla', aunque no se nos haya enseñado específicamente el significado de la expresión 'comer una silla', y rechaza una cierta teoría de la expectativa sobre la base de que ella significaría que 'estar a la expectativa de que se produzca B' no sería un valor de la función 'estar a la expectativa de que se produzca x' (BB 21).

(4) *Una proposición está en una relación interna con el posible estado de cosas que presenta.* En los años treinta Wittgenstein se oponía a las explicaciones pavloviana y conductista de los fenómenos mentales sobre la base de que hacían de la relación entre el pensamiento de que p y el estado de cosas de que p, una relación causal externa (PB 63-73). En las *Untersuchungen* la relación entre la proposición y el estado de cosas viene dada por el juego de lenguaje.

(5) *Esta relación puede sólo ser mostrada, no enunciada informativamente.* Esta idea se desarrolla por los años treinta (WWK 38, 53, 61; PB 84-5). Además, los juegos de lenguaje se pueden describir, pero no se le pueden describir informativamente a alguien que no sea un participante. La interpretación de las reglas en el juego de lenguaje debe llegar a un fin, y no se puede dar ninguna regla para la traducción de la regla en la acción (PI I, 201 y ss.).

(6) *Una proposición es verdadera o falsa en virtud de que se la compara con la realidad.* Esto sigue siendo verdad, pero aquello en lo que 'ser comparado con la realidad' consiste difiere de un juego de lenguaje a otro. En particular, para ser juzgada verdadera o falsa, la proposición 'p' no necesita ser comparada con el estado de cosas de que p o de que no-p: en algunos casos esta comparación no tiene sentido. 'Él tiene un dolor', por ejemplo, no se compara con su dolor o con su situación de dolor, sino con su conducta de dolor, o con la ausencia en él de ella, con los criterios de su dolor (PI I, 50, 300; BB 53).

(7) *Una proposición debe ser independiente del estado real de cosas que la hace verdadera o la hace falsa.* Esto todavía está operando, como vimos, en la consideración del argumento del lenguaje privado (cf. PB 78).

(8) *Ninguna proposición es verdadera 'a priori'.* Wittgenstein continúa insistiendo en que si una oración tiene sentido, su negación debe tener sentido: en consecuencia, es imposible una auténtica proposición sintética *a priori*. Ni en el *Tractatus* ni en las *Untersuchungen* mantiene Wittgenstein una posición consistente respecto de si las proposiciones analíticas, proposiciones gramaticales, son o no genuinas proposiciones; pero en ambas obras ésta parece ser una cuestión terminológica poco importante (cf. Z 442).

El rasgo más sorprendente de la obra de Wittgenstein es la permanencia de su concepción general de la filosofía. Ya he citado la introducción a las 'Notes on Logic' de 1913.

> En filosofía no hay deducciones; es puramente descriptiva. La palabra 'filosofía' debe siempre designar algo que está por encima o por debajo, pero nunca al lado de las ciencias naturales. La filosofía no da pinturas de la realidad, y no puede ni confirmar ni refutar las investigaciones científicas. Consta la filosofía de lógica y metafísica, con la primera como base. La epistemología es la filosofía de la psicología. La desconfianza en la gramática es el primer requisito del filosofar. La filosofía es la doctrina de la forma lógica de las proposiciones científicas (no sólo de las proposiciones primitivas). Una explicación correcta de las proposiciones lógicas debe concederles una posición única frente a todas las demás proposiciones.

Sobre casi todos estos puntos se mantuvo constante la mente de Wittgenstein.

(1) *La filosofía es puramente descriptiva.* Al decir que en filosofía no hay deducciones, Wittgenstein se sitúa frente al tipo de filosofía que ofrece pruebas: pruebas, por ejemplo, de la existencia de Dios o de la inmortalidad del alma; o al tipo de filosofía que intenta explicar y predecir el curso de la historia. A lo largo de toda su vida Wittgenstein se mantuvo escéptico y hostil con respecto a la filosofía de este tipo: 'Debemos dejar a un lado toda explicación', escribió, 'y la sola descripción debe to-

mar su lugar'. El objetivo de la descripción es la disolución de los problemas filosóficos: se resuelven, no acumulando más conocimiento empírico, sino reordenando el conocimiento que ya poseemos (PI I, 109). 'La filosofía', escribió, 'se limita a ponerlo todo ante nosotros, y ni explica ni deduce nada' (PI I, 126; cf. PI I, 496).

(2) *La filosofía no es una ciencia natural.* Esto está expresado en el *Tractatus,* 4.111. 'La filosofía no es una de las ciencias naturales. La palabra «filosofía» debe significar algo cuyo lugar está por encima o por debajo de las ciencias naturales, no al lado de ellas.' La idea de que la filosofía está por encima de las ciencias (en el papel de reina de éstas) o por debajo de ellas (como un trabajador subordinado que les prepara el terreno) es una idea que nos resulta familiar por otros filósofos; pero en el *Tractatus* toma un nuevo sesgo. Porque Wittgenstein acaba de decir (4.11) que la totalidad de las proposiciones verdaderas es el todo de la ciencia natural; de modo que si la filosofía no es una de las ciencias naturales, no hay proposiciones filosóficas verdaderas. Contrasta esto con la concepción tradicional de la filosofía según la cual las proposiciones de la filosofía eran verdades necesarias, las más fundamentales, quizá las más verdaderas, verdades de las que todas las demás verdades dependían y de las que de alguna manera tomaban su verdad.

El contraste entre filosofía y ciencia natural aparece establecido con frecuencia por Wittgenstein en sus últimos escritos. En el pasaje ya citado (PI I, 109) insiste en que el filósofo no puede proponer teorías o hipótesis. 'La lógica no trata del lenguaje —o del pensamiento— en el sentido en que una ciencia natural trata de un fenómeno natural' (PI I, 89, 91). En el *Blue Book* Wittgenstein atacaba la preocupación de los filósofos por el método de la ciencia, el método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes primitivas (BB 18, 128).

(!) (3) *Filosofía y pinturas.* ¿Cómo podemos decir al mismo tiempo que la filosofía es puramente descriptiva y que no proporciona pinturas de la realidad? El enunciado acerca de las pinturas contenido en las 'Notes on Logic' es sorprendente, puesto que a un lector del *Tractatus* le sugiere la teoría pictórica de la proposición, que, a juzgar por los *Notebooks,* parece haber sido ideada más de un año después. A juzgar por el contexto, todo lo que podemos decir es que una pintura parece ser algo que puede concordar o estar en conflicto con las investigaciones científicas. Por supuesto que en el *Tractatus* hay un sentido neto y preciso en el que las proposiciones filosóficas no son pinturas del mundo, y, por tanto, no son realmente proposiciones en absoluto. En las *Untersuchungen,* Wittgenstein se ocupa muchas veces de mostrar que la filosofía se descarría al presentar aparentes pinturas (pinturas en el sentido más o menos literal en el que las imágenes mentales son pinturas), que en realidad no son en absoluto pinturas, sino ilustraciones equivocadas de giros gramaticales del habla (PI 422-7).

(4) *La filosofía se compone de lógica y metafísica.* En las *Untersuchungen* la filosofía queda netamente separada de la lógica formal; pero queda identificada con el estudio de los juegos de lenguaje, que recibe también el nombre de 'lógica', especialmente en *On Certainty.* Ya por la época del *Tractatus* Wittgenstein reservaba al término 'metafísica' para la filosofía descarriada: la metafísica es filosofía malinterpretada como ciencia natural (TLP 6.53; 6.111). Continuaba sosteniendo lo siguiente: 'Lo característico de una cuestión metafísica', escribió en el *Blue Book,* es 'que expresamos una falta de claridad acerca de la gramática de las palabras en forma de una cuestión científica' (BB 35). El método correcto de la filosofía, tanto en el *Tractatus* como en las *Untersuchungen,* consiste en poner un freno a la metafísica; en ambas obras se lleva esto a cabo mostrando que el metafísico no ha dado significado a una de sus expresiones: en la primera obra, porque no la ha correlacionado con un elemento de la realidad; en la segunda, porque no la ha integrado en un juego de lenguaje. (!)

(!) (5) *La filosofía es la doctrina de la forma lógica.* El estudio de la forma lógica consiste en discernir entre lo que realmente se sigue de una proposición y lo que simplemente parece seguirse de ella. Esta tarea permanece constante a lo largo del pensamiento de Wittgenstein, pero mientras en el primer período la realiza el análisis russelliano, en el último la realiza el estudio de los juegos de lenguaje. Ni en los sistemas primitivos ni en los posteriores hay proposiciones primitivas que disfruten de una posición privilegiada como axiomas, si bien *On Certainty,* siguiendo a Moore, establece una posición privilegiada, aunque no axiomática, para ciertas proposiciones de la experiencia de sentido común.

(!!) (6) *Las proposiciones lógicas tienen un carácter único.* El carácter único de las proposiciones de la filosofía (porque son éstas, y no las proposiciones de la lógica formal las que él tiene en la mente en las 'Notes on Logic') consiste en que no pueden ser enunciadas informativamente. En el *Tractatus* las verdades filosóficas pueden sólo ser mostradas, no dichas; en las *Untersuchungen,* la función de la filosofía es reunir recordatorios de lo obvio. 'Si uno intentara proponer tesis en filosofía, nunca sería posible discutirlas, porque todo el mundo estaría de acuerdo con ellas' (PI I, 128).

El prefacio a las *Philosophische Untersuchungen* reconoce 'graves errores' en el *Tractatus;* pero no sugiere que su filosofía posterior sea algo totalmente nuevo. Es posible que el propio Wittgenstein exagerara un poco la diferencia entre su primera y su última filosofía: esto no tendría nada de sorprendente, puesto que durante las décadas que median entre ellas su atención se concentró en los problemas que las dividen. Pero a

medida que nos separamos en el tiempo de la fecha de redacción de las *Philosophische Untersuchungen* podemos ver que las semejanzas con el *Tractatus* son tan importantes como las diferencias.

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Las personas interesadas por la biografía de Wittgenstein podrían leer *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, por NORMAN MALCOLM, con un «Biographical Sketch» de G. H. von Wright (Oxford University Press, 1958) [La versión castellana de estas obras compone la Parte I del volumen *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Versión castellana de Ricardo Jordana. Barcelona, Ediciones Oikos-Tau, 1966]. El libro más comprehensivo sobre el *Tractatus* es el de MAX BLACK: *A Companion to Wittgenstein's Tractatus* (Cambridge University Press, 1964). Dos comentarios sobre el *Tractatus* filosóficamente enjundiosos son el de G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Hutchinson, 1959; Harper Torchbook, 1963) y el de E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus* (Basil Blackwell, 1960). Quizás el mejor libro completo sobre las *Untersuchungen* sea el de E. K. SPECHT, *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy* (Manchester University Press, 1967). Hay una útil antología de artículos sobre las *Untersuchungen* editada por George Pitcher en la serie *Modern Studies in Philosophy* (Doubleday, 1966, y Macmillan, 1968). Un libro que insiste en la continuidad entre la primera y la última filosofía de Wittgenstein es el de DAVID PEARS, *Wittgenstein*, en la serie Fontana Modern Masters (Fontana/Collins, 1971). [Hay versión castellana de esta obra, por J. Planells, en la Editorial Grijalbo, serie «Maestros del pensamiento contemporáneo». Barcelona, 1973.] En el libro de K. T. FANN se encontrará una bibliografía completa de libros, tesis y ensayos sobre Wittgenstein (Basil Blackwell, 1969). Los lectores que pretendan hacer un estudio serio de la filosofía de Wittgenstein deberían leer y realizar los ejercicios propuestos en *A Wittgenstein Workbook*, por COOPE, GEACH, POTTS y WHITE (Blackwell, 1970). (!)

Índice alfabético